ശ്രേയസ്

ഭാരതത്തിന്റെ ആദ്ധ്യാത്മികജ്ഞാനവും സാംസ്കാരികപൈതൃകവും പരിപോഷിപ്പിക്കുകയും പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മഹദ്ഗ്രന്ഥങ്ങൾ, അവയുടെ മൂല്യവും വ്യക്തതയും ഒട്ടും ചോർന്നുപോകാതെതന്നെ, നൂതന സാങ്കേതികവിദ്യ ഉപയോഗിച്ച് പരിരക്ഷിക്കുകയും ജിജ്ഞാസുകൾക്ക് സൗജന്യമായി പകർന്നുകൊടുക്കുകയും ചെയ്യുക എന്ന ശ്രേയസ് ഫൗണ്ടേഷന്റെ ലക്ഷ്യ സാക്ഷാത്കാരമാണ് ശ്രേയസ് ഓൺലൈൻ ഡിജിറ്റൽ ലൈബ്രറി.

ഗ്രന്ഥശാലകളുടെയും ആദ്ധ്യാത്മിക പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും വ്യക്തികളുടെയും സഹകരണത്തോടെ കോർത്തിണക്കിയിരിക്കുന്ന ഈ ഓൺലൈൻ ലൈബ്രറിയിൽ അപൂർവ്വങ്ങളായ വിശിഷ്ടഗ്രന്ഥങ്ങൾ സ്കാൻചെയ്ത് മികവാർന്ന ചെറിയ പി ഡി എഫ് ഫയലുകളായി ലഭ്യമാക്കിയിരിക്കുന്നു. ഇവ കമ്പ്യൂട്ടറിലോ പ്രിന്റ് ചെയ്തോ എളുപ്പത്തിൽ വായിക്കാവുന്നതാണ്.

ശ്രേയസ് ഓൺലൈൻ ഡിജിറ്റൽ ലൈബ്രറിയിൽ ലഭ്യമായ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ വ്യക്തിപരമായ ആവശ്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി സൗജന്യമായി ഉപയോഗിക്കാവുന്നതാണ്. എന്നാൽ വാണിജ്യപരവും മറ്റുമായ കാര്യങ്ങൾക്കായി ഇവ ദുരുപയോഗം ചെയ്യുന്നത് തീർച്ചയായും അനുവദനീയമല്ല.

ഈ ഗ്രന്ഥശേഖരത്തിന് മുതൽക്കൂട്ടായ ഈ പുണ്യഗ്രന്ഥത്തിന്റെ രചയിതാവിനും പ്രകാശകർക്കും നന്ദി രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.

ശ്രേയസ് ഓൺലൈൻ ഡിജിറ്റൽ ലൈബ്രറിയെക്കുറിച്ചും ശ്രേയസ് ഫൗണ്ടേഷനെക്കുറിച്ചും കൂടുതൽ വിവരങ്ങൾ അറിയാനും പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ പങ്കാളിയാകാനും ശ്രേയസ് വെബ്സൈറ്റ് സന്ദർശിക്കുക.

http://sreyas.in

ബ്രഹ്മസൂത്രശാംകരഭാഷ്യം

പരിഭാഷാ.

—— ——

പരിഭാഷകൻ

പി. ശങ്കുണ്ണിമേനോൻ

————

പ്രതി 500.

Printed at
The Mangalodayam Press,
Trichur.

1107.

Price Rs 2 8 0 വില 2ക. 8ണ.

മുഖബന്ധം.

സമുദായത്തിന്റെ സൌകൎയ്യത്തിനുവേണ്ടി മനുവിന്റെ കാലത്ത് രാജശാസനംകൊണ്ട് വ്യവസ്ഥാപിതമായ വൎണ്ണാശ്രമധൎമ്മങ്ങൾക്ക് ആചാൎയ്യസ്വാമികളുടെ കാലത്ത് മതാന്തരങ്ങളുടെ പുഷ്കലപ്രാബല്യം നിമിത്തം ഒരു ഭ്രംശം വന്നുതുടങ്ങി. പ്രസ്തുതധൎമ്മങ്ങളെ വീണ്ടും വ്യവസ്ഥാപിപ്പാൻ സ്വാമികൾ കഴിയുന്നത്ര പരിശ്രമിച്ചു എങ്കിലും ഗച്ഛതാ കാലേന വൎണ്ണങ്ങളും ധൎമ്മങ്ങളും സംകീൎണ്ണങ്ങളായിത്തീൎന്ന് ഒരു കണക്കിന് ആരും ഒന്നിനും അധികാരികളല്ലാതെയായും മറെറാരു കണക്കിന് സൎവ്വരും സൎവ്വത്തിനും അധികാരികളായും ഭവിച്ചിരിക്കുന്നു. വേദത്തെത്തന്നെ പാശ്ചാത്യന്മാൎക്ക് ശാശ്വതാവകാശമായിച്ചാൎത്തിക്കൊടുത്ത ഇക്കാലത്ത് അധികാരചോദനാ അസ്ഥാനത്തിലായും അനൎത്ഥികയായും ഭവിപ്പാനേ തരമുള്ളൂ. ജ്ഞാനഫലം ഐകാന്തികമാണെന്നു കണ്ടിട്ട് വേദാധ്യയനപൂൎവ്വകമായ ശൂദ്രാധികാരത്തെ മാത്രമേ സ്വാമികൾ അന്നും പ്രതിഷേധിച്ചിട്ടുള്ളൂ. ഇക്കാലത്ത് വീണ്ടും അവതരിക്കുന്ന പക്ഷം മനുവും, വ്യാസനും, സ്വാമികളും ജേർമൻകാരെ എന്നു വേണ്ട അൎത്ഥിത്വസാമൎത്ഥ്യങ്ങളുള്ള സൎവ്വരേയും വേദാധികാരികൾ തന്നെ ആക്കുമായിരുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ശാസ്ത്രജ്ഞാനം തന്നെ അസ്തമിക്കുന്നതിനേക്കാൾ ആശാസ്യതരമായിട്ടുള്ളതു ജിജ്ഞാസുക്കളേയും അമന്ദപ്രജ്ഞന്മാരേയും അധികാരികളാക്കുന്നതാണ്.

അതുകൊണ്ട് അൎത്ഥിത്വസാമൎത്ഥ്യങ്ങൾ ഉള്ളവൎക്ക് മൂലത്തിൽ അഭിരുചി ഉണ്ടാക്കുവാൻവേണ്ടിയാണ് ഞാൻ അതിനെ പരിഭാഷപ്പെടുത്തുന്നത്. മൂലഭാഷ്യത്തെ മൂന്നായി വിഭജിച്ച് ഒന്നാംഭാഗം ഇതിൽ പരിഭാഷപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. ശ്രീ

കാരുണ്യം തികയുമ്പോൾ ഈശ്വരാനുഗ്രഹമുണ്ടെങ്കിൽ ശേഷം രണ്ടു ഭാഗങ്ങളും അച്ചടിക്കപ്പെടുന്നതാണ്.

ഗഹനവിഷയപ്രതിപാദകമായ ഈ പുസ്തകത്തെ ഇത്ര ശുദ്ധമായി അച്ചടിച്ച മംഗളോദയക്കാരുടെ നേരേ ഞാൻ അത്യന്തം കൃതജ്ഞനായി ഭവിക്കുന്നു. വിശേഷിച്ച് കെ. വി. എം. അവർകളുടെ പാണ്ഡിത്യത്തിൽ ഇനിക്കുള്ള വിശ്രംഭവും ബഹുമതിയും അച്ചടിച്ച കരടുപകൎപ്പുകൾ ഒന്നു നോക്കുവാൻ കൂടി എന്നെ അനുവദിച്ചിട്ടില്ല. അല്പം ചില സ്ഖലിതങ്ങൾ അവിടവിടെ വന്നുകൂടിയതിൽ മിക്കതിന്നും ഉത്തരവാദി എന്റെ പ്രമാദംതന്നെയാണ്.

പരിഭാഷകൻ.



സ്ഖലിതപരിഹാരം.

ഭാഗം	വരി	അസാധു	സാധു
13	ടിപ്പണി	ഗച്ശതി, ഇച്ശാ	ഗച്ഛതി, ഇച്ഛാ
17	25	പരാശിക്കുന്നു	പരാമശിക്കുന്നു
43	12	"സംസ്ഥതൻ" ആക്ക്	"സംസ്ഥതൻ" എന്ന്
64	21	വിഷയമല്ല	വിഷമമല്ല.
78	13	സന്തോഷത്തോടു	സത്തോടു
81	18	കാരണാധിപ	കരണാധിപ
116	11	ഗബ്ദ	ശബ്ദ
123	15-22	15-ലെ "ഇവിടെ" മുതൽ 22-ലെ "പരാമശിക്കുന്നു" വരെ	ഇവിടെ ആദ്യം വരുന്ന യച്ഛബ്ദസർവ്വനാമം അതിൻെറ ദ്ദ്യസംബന്ധം ഹേതുവായിട്ട് പൂർവ്വവാക്യത്തിൽ നിർദ്ദേശിച്ച ബ്രഹ്മത്തെ ഉദ്ബോധിപ്പിക്കുകയും

അതിൻെറ സന്നിഹിതവാചിത്വം ഹേതുവായിട്ട് അതെ ബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെ പരാമശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

142	24	തുല്യയം	തുല്യം
158	2	പ്രവിഷ്ടാത്മാനൌ	പ്രവിഷ്ടാവാത്മാനൌ
242	11	നാമപദ	നാമരൂപ
258	18	ശോഭിന്നു	ശോഭിക്കുന്നു.
270	2	വ്യക്തികളല്ലാതെ	വ്യക്തികൾക്കല്ലാതെ
277	1	യാദൊരു	യാതൊരു
277	23	ശക്യമായ്കയാൽ	ശക്യമല്ലായ്കയാൽ
306	23	ബ്രഹ്മമമായിട്ടു	ബ്രഹ്മമായിട്ടു

ഭാഗം	വരി	അസാധു	സാധു
322	ടിപ്പണി.	പ്രജ്ഞാപ്രജ്ഞാന	പ്രജ്ഞാന
333	10	നചികേതതസ്സിന്ന്	നചികേതസ്സിന്ന്
349	15	ദൃഢത്തെ	ദൃഢത്വത്തെ
375	10	(സൂത്രഭാഷ്യം) മൂലം	മൂല



ബ്രഹ്മസൂത്രശാംകരഭാഷ്യം

പരിഭാഷാ.

സാംബം ഗജാനനം വാണീം
ധ്യാത്വാ വ്യാസം ച ശങ്കരം
ഗഹനം സൂത്രഭാഷ്യാർത്ഥം
കൈരള്യാം വിവൃണോമ്യഹം.

ത്യക്ത്വാ പുരാണഗൈർവ്വാണീം
സ്വീകൃത്യ നവകൈരളീം
ചകാസ്യാൽ കേരളീയാനാം
ഭാഷ്യാർത്ഥഃ ശ്രേയസേ ചിരം.

(സത്തും ജ്ഞാതാവുമായ ആത്മാവ്, മിത്ഥ്യയും ജ്ഞേയവും ആയ വിഷയം, എന്നിവയുടെ അന്യോന്യസംബന്ധത്തിൽനിന്നു പ്രപഞ്ചം ഉത്ഭവിക്കുന്നു. ആത്മാവ് വിഷയദർശിയും അല്ലെങ്കിൽ വിഷയിയും ജഗത്ത് ആത്മാവിൻെറ ദർശനത്തിന്നു വിഷയവുമാകുന്നു. അചേതനമായ വിഷയം ചേതനനായ വിഷയിയെക്കാണുന്നില്ല. വിഷയി, വിഷയത്തെക്കാണുമ്പോൾ വിഷയിയെത്തന്നെ പരാമർശിപ്പാൻ ഞാനെന്നും തന്നിൽനിന്ന് അത്യന്തം ഭിന്നമായ വിഷയത്തെപ്പരാമർശിപ്പാൻ നീ എന്നും പറയുന്നു. ഞാൻ ആത്മാവും നീ വിഷയവുമാകുന്നു. ആത്മാവും വിഷയവും മാത്രമുള്ളേടത്തു ബഹുവചനപ്രയോഗത്തിന്നോ പ്രഥമപുരുഷപ്രയോഗത്തിന്നോ ആവശ്യം നേരിടുന്നില്ല. രണ്ടിൻേറയും ആവശ്യം നേരിടുന്നതു വിഷയവിഷയികളുടെ സംബന്ധംകൊണ്ടു നാനാത്വഭ്രമം ജനിക്കുമ്പോൾ മാത്രമാണ്. പ്രഥമപുരുഷന്ന് ഉത്തമപുരുഷനോ

ടോ മദ്ധ്യമപുരുഷനോടോ ചിലപ്പോൾ സാമാനാധികരണ്യം ഉണ്ടാവാം. എന്നാൽ ഉത്തമമദ്ധ്യമപുരുഷന്മാർ അത്യന്തഭിന്നന്മാരാണ്. അതുകൊണ്ടുമാണ വിഷയിയിൽനിന്ന് അത്യന്തം ഭിന്നമായ വിഷയത്തെ മദ്ധ്യമപുരുഷനെക്കൊണ്ടു പരാമശിച്ചിരിക്കുന്നത്. അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി; തത്ത്വമസി; എന്നിവ പ്രസ്തുതസാമാനാധികരണ്യദൃഷ്ടാന്തങ്ങളാണ്).

ഉപോദ്ഘാതം.

ഞാൻ എന്ന ജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയമായ ആത്മാവും നീ എന്ന ശബ്ദത്തിന്റെ അത്ഥമായ വിഷയവും തേജസ്തിമിരങ്ങളെപ്പോലെ അന്യോന്യവിരുദ്ധസ്വഭാവത്തോടുകൂടിയവയാണ്. വിഷയിക്കു വിഷയതാദാത്മ്യമോ വിഷയത്തിന്നു വിഷയിസ്വരൂപമോ ഇല്ലെന്നതു സ്പഷ്ടംതന്നെ. അങ്ങിനെയിരിക്കേ രണ്ടിന്റേയും ധമ്മങ്ങൾക്കും അന്യോന്യതാദാത്മ്യം ഒട്ടും ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു ഞാൻ എന്ന ജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയമായിച്ചേതനനായിരിക്കുന്ന വിഷയിയിങ്കൽ നീ എന്ന ശബ്ദം പരാമശിക്കുന്ന വിഷയത്തിന്റേയും തദ്ധമ്മങ്ങളുടേയും നേരേ മറിച്ചു വിഷയത്തിങ്കൽ വിഷയിയുടേയും തദ്ധമ്മങ്ങളുടേയും അധ്യാസം (ഭ്രമം, ഭ്രാന്തി) വാസ്തവത്തിൽ ഉണ്ടാകുവാൻ പാടില്ല എന്നതു യുക്തംതന്നെ. എങ്കിലും അത്യന്തഭിന്നങ്ങളായ വിഷയവിഷയികളുടെ സ്വരൂപധമ്മങ്ങളെ അന്യോന്യം തിരിച്ചറിയാതെ ഒന്നിന്റെ സ്വരൂപധമ്മങ്ങളെ മറേറതിന്റെയായും മറേറതിന്റെ സ്വരൂപധമ്മങ്ങളെ ആദ്യത്തേതിന്റെയായും തെററിദ്ധരിച്ചു സത്യമായ വിഷയിയും മിത്ഥ്യയായ വിഷയവും ആകുന്ന ധമ്മികളേയും അവയുടെ ധമ്മങ്ങളേയും ഭ്രമംനിമിത്തം കൂട്ടിക്കലത്തി "ഇത് (ഈ ശരീരം) ഞാൻ (ആത്മാവ്)." "ഇത് (ഈ മേശ) എന്റേത് (ആത്മാവിന്റേത്)" എന്നിങ്ങിനെയുള്ള ലോകവ്യവഹാരം സാംസിദ്ധികവും (സ്വാഭാവികവും) അതിന്റെ മൂലം അവിദ്യയും (മിത്ഥ്യാജ്ഞാനവും) ആകുന്നു.

ഇവിടെ അധ്യാസം എന്നു പറയുന്നത് എന്തെന്നു ചോദിക്കുന്നതായാൽ പറയാം. "ഒന്നിങ്കൽ മുമ്പു കണ്ടിട്ടുള്ള മറെറാന്നിൻെറ സ്മൃതിരൂപമായ അവഭാസം അല്ലെങ്കിൽ പ്രതീതി," (ദൃഷ്ടാന്തം—ഇപ്പോൾ കാണുന്ന ശുക്തികയിൽ മുമ്പു കണ്ടിട്ടുള്ള രജതത്തിൻെറ സ്മൃതിരൂപം മാത്രമായ അവഭാസം അധ്യാസമാണ്. ഇപ്പോൾ കാണുന്നതും രജതംതന്നെയാണെങ്കിൽ അതിൽ അധ്യാസമില്ല. പ്രത്യഭിജ്ഞാനം അല്ലെങ്കിൽ ഏകത്വവിജ്ഞാനമാണുള്ളത്.)

മററു ചിലർ "യാതൊന്നിങ്കൽ മററു യാതൊന്ന് അധ്യസിക്കപ്പെടുന്നുവോ അവയെ രണ്ടിനേയും തമ്മിൽത്തിരിച്ചറിയായ്കമൂലം ഉണ്ടാകുന്ന ഭ്രമമാണ് അധ്യാസം" എന്നു പറയുന്നു.

വേറെച്ചിലർ "യാതൊന്നിങ്കൽ മററു യാതൊന്നു അധ്യസിക്കപ്പെടുന്നുവോ ആ അധ്യാസാധാരമായ ആദ്യവസ്തുവിൽ തദ്വിപരീതധർമ്മത്വത്തെ കല്പിക്കുന്നത് അധ്യാസം" എന്നു വാദിക്കുന്നു.

ഏതുതന്നെ എടുത്താലും ഒന്നിന്നു മറെറാന്നിൻെറ ധർമ്മങ്ങളുടെ അവഭാസതയെന്ന നിയമത്തെ വ്യഭിചരിക്കുന്നില്ല (ലംഘിക്കുന്നില്ല). ലോകാനുഭവവും അങ്ങിനെതന്നെ. ശുക്തികാ രജതംപോലേയും ഒററച്ചന്ദ്രൻ ഇരട്ടച്ചന്ദ്രനെപ്പോലേയും കാണപ്പെടുന്നുവല്ലോ.

എങ്കിലും വിഷയമല്ലാത്ത പ്രത്യഗാത്മാവിൽ (വിജ്ഞാനാത്മാവിൽ, ജീവാത്മരൂപേണ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന പരമാത്മാവിൽ) വിഷയങ്ങളുടേയും തദ്ധർമ്മങ്ങളുടേയും അധ്യാസം അല്ലെങ്കിൽ ഭ്രാന്തിയുണ്ടാകുന്നത് എങ്ങിനെ? എല്ലാവരും മുമ്പിലിരിക്കുന്ന ഒരു വസ്തുവിൽ മറെറാന്നിനെ അധ്യസിച്ചേക്കാം, അല്ലെങ്കിൽ അതിനെ മറെറാന്നായി ഭ്രമിച്ചേക്കാം. എന്നാൽ നീ എന്ന ജ്ഞാനത്തിന്നു അവിഷയമായപ്രത്യഗാത്മാവ് അവിഷയമാണെന്നു നിങ്ങൾ പറയുകയും ചെയ്യുന്നു. (ഞാൻതന്നെ എന്നെ മറെറാന്നായി തെററിദ്ധരിക്കുന്നത് എങ്ങിനെ?) എന്ന ആക്ഷേപത്തിന്നും മറുവടി ഇനി പറയുന്നു.

മറുവടി— പ്രത്യഗാത്മാവ് ഏകാന്തേന അല്ലെങ്കിൽ തീരെ അവിഷയമല്ല. ഞാൻ എന്ന ജ്ഞാനത്തിൻെറ വിഷയമാണു പ്രത്യഗാത്മാവ്. പ്രത്യഗാത്മാവുണ്ടെന്നു സാധിച്ചതുതന്നെ അതിൻെറ പ്രത്യക്ഷതകൊണ്ടാണ്. മുമ്പിലിരിക്കുന്ന അല്ലെങ്കിൽ പ്രത്യക്ഷമായ ഒരു വസ്തുവിൽ മാത്രമേ മറ്റൊന്നിൻെറ അധ്യാസം ഭവിക്കയുള്ളു എന്നൊരു നിയമമില്ല. അപ്രത്യക്ഷമായ ആകാശത്തിലുംകൂടി ബാലന്മാർ തലത്വം (സമനിരപ്പ് എന്ന ഗുണം) മലിനത്വം മുതലായവയെ അധ്യസിക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടു പ്രത്യഗാത്മാവിലും അനാത്മാക്കളായ വിഷയങ്ങളുടെ അധ്യാസമുപപന്നംതന്നെ.

ഉക്തലക്ഷണത്തോടുകൂടിയ ഈ അധ്യാസത്തെ പണ്ഡിതന്മാർ അവിദ്യയെന്നും അതിനെ അകററി വസ്തുവിൻെറ യഥാർത്ഥസ്വരൂപത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതിനെ വിദ്യയെന്നും വിചാരിക്കുന്നു.

ഇങ്ങിനെ വരുമ്പോൾ എന്നുവെച്ചാൽ മേൽവിവരിച്ച പ്രകാരം ഈ അധ്യാസം അവിദ്യാത്മകമാകുമ്പോൾ, (ഗോവിന്ദാനന്ദൻ) അല്ലെങ്കിൽ അധ്യസ്താംശങ്ങളെ അകററി വസ്തുവിൻെറ (ആത്മാവിൻെറ) യഥാർത്ഥസ്വരൂപത്തെ ഗ്രഹിക്കുമ്പോൾ (ഭാമതി) ദേഹേന്ദ്രിയമനോഹങ്കാരാദികളിൽ ആത്മാവിനേയോ, ആത്മാവിൽ ദേഹേന്ദ്രിയമനോഹങ്കാരാദികളേയോ അധ്യസിച്ച് തദധ്യാസരൂപേണ ചെയ്യുന്ന ഗുണദോഷങ്ങളെക്കൊണ്ടു ലേശംപോലും ആത്മാവോ അനാത്മാവോ ബന്ധിക്കപ്പെടുന്നില്ല. (അധ്യസ്തരൂപേണ ചെയ്യുന്ന പുണ്യപാപങ്ങൾ അധ്യസ്തരൂപത്തെ മാത്രമേ ബന്ധിക്കയുള്ളു എന്നു സാരം.) *

---

* പ്രത്യഗാത്മാവു വാസ്തവത്തിൽ ചിദാത്മകവും സ്വയംപ്രകാശവും ആണെങ്കിലും അന്തഃകരണം, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മശരീരങ്ങൾ മുതലായ അവിദ്യാനിർമ്മിതതത്വങ്ങളുടെ ഭേദരൂപമായ ബന്ധംകൊണ്ടു പരിച്ഛിന്നൻ എന്നു തോന്നുമാറ് അഹംപ്രത്യയവിഷയവും അഹങ്കാരാസ്പദവും ആയ ജീവരൂപേണ പ്രകാശിക്കുന്നു. ഈ ജീവനെ ക്ഷേത്രജ്ഞൻ എന്നും പറയുന്നു.

ആത്മാനാത്മാക്കളുടെ അന്യോന്യാധ്യാസരൂപമായ അവിദ്യയെ ആസ്പദമാക്കീട്ടാണ് പ്രമാതാവ് (ജ്ഞാതാവ്) പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങൾ (ജ്ഞാനസാധനങ്ങൾ), പ്രമേയം (ജ്ഞേയം) എന്നീ ലൌകികങ്ങളും വൈദികങ്ങളും ആയ സകല നാനാത്വവ്യവഹാരങ്ങളും വിധിപ്രതിഷേധരൂപമായ കർമ്മകാണ്ഡം മോക്ഷപരമായ ജ്ഞാനകാണ്ഡം മുതലായ സർവ്വശാസ്ത്രങ്ങളും പ്രവർത്തിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്.

ആക്ഷേപം—പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങളുടേയും ശാസ്ത്രങ്ങളുടേയും വിഷയങ്ങൾ പിന്നെ അവിദ്യാമയങ്ങളാകുന്നത് എങ്ങിനെ? പ്രമാണങ്ങളും ശാസ്ത്രങ്ങളും അവിദ്യയെ അകററി വസ്തുക്കളുടെ സ്വരൂപം നിർണ്ണയിക്കുന്നവയല്ലയോ?

സമാധാനം— ദേഹേന്ദ്രിയാദികളിൽ അഹങ്കാരമമകാരങ്ങൾ ഇല്ലാത്തവൻ പ്രമാതാവ് അല്ലെങ്കിൽ വിശേഷജ്ഞാതാവായി ഭവിക്കുന്നതല്ല. (സുഷുപ്തിയിൽ ആത്മാവു ദേഹാഭിമാനം വിടുമ്പോൾ യാതൊരു വിശേഷവും അറിയുന്നില്ല. ദേഹാഭിമാനം അവിദ്യയുണ്ടാക്കുന്നതാണ്.) പ്രമാതാവിൻെറ അഭാവത്തിൽ പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങൾ വ്യാപരിക്കുന്നതല്ല. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ അവിദ്യാനിർമ്മിതങ്ങളാണ്. അവയെ സ്വീകരിക്കാതെ പ്രത്യക്ഷാദിവ്യവഹാരം സംഭവിക്കയില്ല. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ വ്യാപരിക്കേണമെങ്കിൽ അവസ്സു ചേതനനായ ഒരു അദ്ധ്യക്ഷൻ അല്ലെങ്കിൽ അധിഷ്ഠാതാവുണ്ടായിരിക്കേണം. ആത്മഭാവത്തെ തങ്കൽ അധ്യസിക്കാതെയുള്ള ദേഹംകൊണ്ട് ഒരുവൻ (മൃതശരീരംകൊണ്ട് എന്നപോലെ) വ്യാപരിക്കുന്നതല്ല. മേൽ പറഞ്ഞതൊന്നും ഇല്ലാതിരിക്കുമ്പോൾ നിസ്സംഗനായ ആത്മാവ്, പ്രമാതാവ് അല്ലെങ്കിൽ വിശേഷജ്ഞനായി ഭവിക്കുന്നില്ല. പ്രമാതൃത്വം കൂടാതെ പ്രമാണങ്ങളുടെ അല്ലെങ്കിൽ ജ്ഞാനസാധനങ്ങളുടെ പ്രവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങളും ശാസ്ത്രങ്ങളും അവിദ്യാവത്തുക്കളായ വിഷയങ്ങളോടുകൂടിയവയാണ്.

പ്രമാണപ്രമേയവ്യവഹാരം മനുഷ്യൎക്കും മൃഗാദികൾക്കും

ഒരുപോലെയാണ്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ ശബ്ദാദിവിഷയങ്ങൾക്ക ശ്രോത്രാദീന്ദ്രിയങ്ങളോട സംബന്ധമുണ്ടാകുമ്പോൾ മൃഗാദികൾ ശബ്ദാദിവിജ്ഞാനം പ്രതികൂലമാണെങ്കിൽ മടങ്ങിപ്പോകുകയും അനുകൂലമാണെങ്കിൽ മുന്നോട്ടുതന്നെ തുനിയുകയും ചെയ്യുന്നു. കയ്യിൽ വടി ഓങ്ങിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ടൊരുവനെ മുമ്പിൽക്കണ്ടാൽ പശുക്കൾ അവൻ എന്നെ ഹനിപ്പാനാണ വരുന്നത് എന്നു കരുതി ഓടിപ്പോകുവാൻ തുടങ്ങുന്നു. ഒരുവൻ കയ്യിൽ നിറച്ചു പച്ചപ്പുല്ലുംപിടിച്ചു വരുന്നതുകാണുമ്പോൾ അവ അവൻെറ അടുക്കലേക്കു ചെല്ലുന്നു.

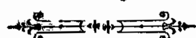
ഇതുപോലെതന്നെ പശുക്കളേക്കാൾ ബുദ്ധിയേറിയ മനുഷ്യരും ക്രൂരദൃഷ്ടികളായി അല്ലെങ്കിൽ കണ്ണു തുറിച്ചു മിഴിച്ചു കയ്യിൽ വാളുയർത്തിപ്പിടിച്ച് അലറിക്കൊണ്ടുവരുന്ന കരുത്തരെ കാണുമ്പോൾ അവിടെനിന്നു തിരിച്ചു ഓടിപോകുകയും ഇതിന്നു വിപരീതലക്ഷണത്തോടുകൂടിയവരെക്കാണുമ്പോൾ അടുത്തു ചെല്ലുകയും ചെയ്യുന്നു.

അതുകൊണ്ടു പ്രമാണപ്രമേയങ്ങളെസ്സംബന്ധിച്ചുള്ള നടവടി മനുഷ്യൎക്കും പശ്വാദികൾക്കും ഒരുപോലെയാണ്. ജന്തുക്കൾ ഇങ്ങിനെ പ്രവൎത്തിക്കുന്നത് ആത്മാനാത്മവിവേകം ഇല്ലാഞ്ഞിട്ടാണ് എന്നതു പ്രസിദ്ധമാണ്. അവയേക്കാൾ ബുദ്ധികൂടിയ മനുഷ്യരും അതേവിധംതന്നെ തൽകാലം പ്രവൎത്തിക്കുന്നതുകൊണ്ടു ജന്തുക്കൾക്കും മനുഷ്യൎക്കും പ്രത്യക്ഷാദിവ്യവഹാരം തത്സമയം ഒരുപോലെയാണെന്നു നിശ്ചയിക്കണം. (വാളുകൊണ്ടു ഹനിക്കുന്നത് അചേതനമായ ദേഹത്തെയാണ്, ഞാനതല്ല, അച്ഛേദ്യനായ ആത്മാവാണെന്നുള്ള വിവേകം ഉളവാകുമ്പോൾ മാത്രമേ മനുഷ്യൻ ഖഡ്ഗപാണിയെ ഭയപ്പെടാതിരിക്കുന്നുള്ളു. ആത്മാവു ദേഹമെന്നു കരുതീട്ടാണ മനുഷ്യരും പശുക്കളും ഒരുപോലെ പ്രവൎത്തിക്കുന്നത്.)

യാഗാദിശാസ്ത്രീയകൎമ്മങ്ങളിലാകട്ടെ ബുദ്ധിപൂൎവ്വം പ്രവൎത്തിക്കുന്ന ഒരുവൻ പരലോകത്തോടുള്ള ആത്മാവിൻെറ സംബന്ധത്തെ അറിയാതെ താദൃശകൎമ്മങ്ങൾക്ക് അധികാരിയാകു

ന്നില്ലെങ്കിലും, വേദാന്തവേദ്യനായി പൈദാഹാദിബാധകളെ അതിക്രമിച്ചവനായി, ബ്രാഹ്മണൻ, ക്ഷത്രിയൻ ഇത്യാദിജാതിഭേദരഹിതനായി ജനനമരണവിഹീനനായിരിക്കുന്ന ആത്മാവിൻെറ യഥാത്ഥസ്വരൂപജ്ഞാനം അധികാരിക്ക് ആവശ്യമില്ലെന്നു മാത്രമല്ല, താദൃശജ്ഞാനം അധികാരത്തിന്നു വിരുദ്ധവും ആകുന്നു.(താദൃശജ്ഞാനമുള്ളവൻ യാഗാദികമ്മങ്ങൾക്ക് അധികാരിയല്ലെന്നു സാരം). താദൃശജ്ഞാനം ഉദിക്കുന്നതിന്നു മുമ്പ് അനുഷ്ഠിക്കപ്പെടുന്ന ശാസ്ത്രം അവിദ്യാമയവിഷയത്തെ കവിഞ്ഞു നില്ക്കുന്നില്ല. ഉദാഹരണം "ബ്രാഹ്മണൻ യാഗം ചെയ്യട്ടെ!" ഇത്യാദിശാസ്ത്രങ്ങൾ ആത്മാവിങ്കൽ വണ്ണാശ്രമങ്ങൾ, വയസ്സ്, അവസ്ഥാ എന്നീ വിശേഷങ്ങളെ അധ്യസിച്ചു വ്യാപരിക്കുന്നവയാണ്. അധ്യാസം എന്നാൽ "ഒരു വസ്തു അതല്ലാത്ത മറെറാന്നാണ്" എന്നുള്ള ഭ്രമം അല്ലെങ്കിൽ വിപയ്യയം ആണെന്നു മുമ്പു പറഞ്ഞുവല്ലൊ. എങ്ങിനെയെന്നാൽ പുത്രകളത്രാദികളുടെ കുശലാകുശലങ്ങളിൽ ഞാൻ കുശലീ, ഞാൻ അകുശലീ എന്നിങ്ങിനെ ബാഹ്യജനങ്ങളുടെ ധമ്മാധമ്മങ്ങളെ തങ്കൽ അധ്യസിക്കുന്നു. "ഞാൻ തടിച്ചു, ഞാൻ വെളുത്തു, ഞാൻ ശോഷിച്ചു, ഞാൻ നില്ക്കുന്നു, നടക്കുന്നു, ചാടുന്നു," എന്നിങ്ങിനെ വിചാരിക്കുന്നേടത്തു ദേഹധമ്മങ്ങളെ ആത്മാവിൽ അധ്യസിക്കുന്നു. "ഞാൻ മൂകൻ, ബധിരൻ, ഒററക്കണ്ണൻ, നപുംസകം, കുരുടൻ" എന്നു വിചാരിക്കുമ്പോൾ ഇന്ദ്രിയധമ്മങ്ങളെ ആത്മാവിൽ അധ്യസിക്കുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ "ഇച്ഛാ, രമ്യതാബുദ്ധി, സംശയം, നിണ്ണയം" മുതലായ അന്തഃകരണധമ്മങ്ങളേയും ആത്മാവിൽ അധ്യസിക്കുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ അഹംപ്രത്യയത്തോടുകൂടിയ അന്തഃകരണത്തെ തൽപരിണാമസാക്ഷിയായ പ്രത്യഗാത്മാവിങ്കലും തൽപ്രതിലോമേന സവ്വസാക്ഷിയായ പ്രത്യഗാത്മാവിനെ അന്തഃകരണാദികളിലും അധ്യസിക്കുന്നു. ഇങ്ങിനെ ആദ്യന്തവിഹീനമായി, നിസഗ്ഗസിദ്ധമായി, മിഥ്യാജ്ഞാനരൂപമായിരിക്കുന്ന അധ്യാസം സവ്വലോകാനുഭവവും കത്തൃതാഭോക്തൃതാബുദ്ധിയു

ടെ ഹേതുവും ആകുന്നു. അനത്ഥഹേതുവായ ഈ അധ്യാസ ത്തെ അകററി ആത്മൈകത്വജ്ഞാനത്തെ ഉളവാക്കുവാനാണ് എല്ലാം വേദാന്തഗ്രന്ഥങ്ങളും രചിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഇതാണ് എല്ലാ വേദാന്തഗ്രന്ഥങ്ങളുടേയും താല്പര്യമെന്നു ഞങ്ങൾ ഈ ശാരീരകമീമാംസയിൽ കാണിച്ചുതരികയും ചെയ്യും.



പ്രഥമാദ്ധ്യായം പ്രഥമപാദം.

(ഈ പാദത്തിൽ സ്പഷ്ടങ്ങളായ ബ്രഹ്മലിംഗങ്ങൾ അടങ്ങിയ വാക്യങ്ങളെ ചിന്തിക്കുന്നു.)

* 1. ജിജ്ഞാസാധികരണം സൂത്രം. 1.

അഥാതൊ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസാ. 1.

അതിനാലനന്തരം ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസയുളവാകണം. 1.

സൂത്രത്തിലെ 'അഥ' എന്ന ശബ്ദത്തിന്ന് ആനന്തയ്യാ ത്ഥമാണ്, അധികാരാത്ഥമല്ല പരിഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നത്. എ ന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ബ്രഹ്മജ്ഞാനേച്ഛാ ഒരു കാവ്യത്തെപ്പോലെ രചിക്കത്തക്കതല്ല (സ്വയം ഉണ്ടാകുന്നതാണ്). അഥശബ്ദ ത്തിന്നു മംഗലം എന്ന അത്ഥം കൊടുക്കുമ്പോൾ അതിന്നു വാ ക്യാത്ഥത്തോടു സമന്വയം അല്ലെങ്കിൽ ചേച്ച്യുണ്ടാകുന്നതല്ല. അത്ഥാന്തരത്തിൽ പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ള അഥശബ്ദം കേൾക്കുന്ന തു മംഗളപ്രയോജനമായി ഭവിക്കുന്നു. പൂവ്വപ്രകൃതത്തിന്റെ അല്ലെങ്കിൽ പൂവ്വവൃത്തത്തിന്റെ ഫലത്വേന ബ്രഹ്മജിജ്ഞാ സയെ ഗണിക്കുമ്പോൾ അഥശബ്ദത്തിന്റെ ആനന്തയ്യാത്ഥ ത്തിന്നു വ്യതിരേകം അല്ലെങ്കിൽ മാററം വരുന്നില്ല. (ആനന്ത

---

* സംപൂൎണ്ണമായ വാദപ്രതിവാദങ്ങൾ അടങ്ങിയ വിഷയപ്രതി പാദനമാണ് അധികരണം എന്നു പറയുന്നത്. ഇത്, വിഷയം സന്ദേ ഹം സംഗതി പൂവ്വപക്ഷം സിദ്ധാന്തം എന്നീ പഞ്ചാവയവങ്ങളോടുകൂടി യതാണ്. ഒരു അധികരണത്തിൽ ഒന്നോ അധികമോ സൂത്രങ്ങൾ അടങ്ങി യിരിക്കും. വിഷയസാരത്തെ വിശ്വതോമുഖവും വിശദവും നിരവദ്യവും ആയിക്കാണിക്കുന്ന സ്വല്പാക്ഷരവാക്യത്തെ സൂത്രമെന്നു പറയുന്നു.

ര്യം എന്നാൽ മറ്റൊന്നിന്റെ അനന്തരഭാവിത്വം എന്നും അധികാരം എന്നാൽ ശാസ്ത്രാദികളുടെ ആരംഭണം അല്ലെങ്കിൽ പ്രണയനമെന്നുമാണർത്ഥം). അഥശബ്ദത്തിന്നു ആനന്തര്യാർത്ഥം സിദ്ധമാകുമ്പോൾ യാഗാദിധർമ്മജ്ഞാനം അതിന്റെ പൂർവ്വവൃത്തമായ വേദാധ്യയനത്തെ നിയമേന അപേക്ഷിക്കുന്നതുപോലെ യാതൊരു പൂർവ്വവൃത്തത്തെ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസാ നിയമേന അപേക്ഷിക്കുന്നുവോ അതിനെ പ്രസ്താവിക്കേണ്ടതാണ്. ധർമ്മജ്ഞാനം, ബ്രഹ്മജ്ഞാനം എന്നിവ രണ്ടിന്നും സ്വാദ്ധ്യായാനന്തരഭാവിത്വം സമാനമാണ്. രണ്ടും സ്വാദ്ധ്യായത്തിന്നു (വേദാധ്യയനത്തിന്നു) ശേഷമാണുത്ഭവിക്കുന്നത്. എന്നാലിവിടെ കർമ്മജ്ഞാനത്തിന്നുശേഷമാണു ബ്രഹ്മജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നത് എന്നൊരു വിശേഷമില്ലയോ? ഇല്ല; ധർമ്മജ്ഞാനത്തിന്നു മുമ്പുതന്നെ വേദാന്തം പഠിച്ചവന്നു ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസയുണ്ടാവാൻ വിരോധമില്ല. കർമ്മകാണ്ഡവിഷയങ്ങളായ യാഗാദിവിധികളിൽ "ഹൃദയം കൊത്തിനുറുക്കിയതിന്നുശേഷം നാവ്, അതിന്നുശേഷം ഉരസ്സ്". എന്നിങ്ങിനെ ക്രിയകൾക്കു പൌർവ്വാപര്യം അല്ലെങ്കിൽ ക്രമം വിവക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതുപോലെ ക്രിയാക്രമങ്ങളെ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസയിൽ വിവക്ഷിച്ചിട്ടില്ല. ധർമ്മജിജ്ഞാസയ്ക്കും ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസയ്ക്കും തമ്മിൽ ശേഷശേഷിത്വമോ അധികൃതാധികാരമോ ഉള്ളതായി പ്രമാണമില്ല. പ്രയാജബലി കഴിഞ്ഞിട്ടു മാത്രമേ ദർശപൂർണ്ണമാസം കഴിച്ചുകൂടു എന്നപോലെ ധർമ്മജ്ഞാനത്തിന്നുശേഷം മാത്രമേ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസ ജനിച്ചുകൂടു എന്നീവിധമുള്ള ശേഷശേഷിഭാവത്തിന്നോ ദർശപൂർണ്ണമാസം കഴിച്ചവൻ മാത്രമേ സോമയാഗത്തിന്നു അധികാരിയാകയുള്ളു എന്നപോലെ ധർമ്മജ്ഞാനം ഉള്ളവൻ മാത്രമേ ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്ന് അധികാരിയാകയുള്ളു എന്നിങ്ങിനെയുള്ള അധികൃതാധികാരത്തിന്നോ പ്രമാണമില്ല.

ധർമ്മജ്ഞാനത്തിന്റേയും ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്റേയും വിഷയഫലങ്ങൾക്കും ഭേദമുണ്ട്. ധർമ്മജ്ഞാനഫലം അഭ്യുദയം അല്ലെങ്കിൽ ഉന്നയനമാണ്. അത് അനുഷ്ഠാനത്തെ അപേ

ക്ഷിക്കുന്നു. എന്നാൽ ബ്രഹ്മജ്ഞാനഫലം നിശ്രേയസം അല്ലെങ്കിൽ നിത്യബ്രഹ്മസായുജ്യവും അനുഷ്ഠാനാന്തരനിരപേക്ഷവും ആകുന്നു.

കർമ്മം പുരുഷവ്യാപാരത്തെ ആശ്രയിക്കുന്നതുകൊണ്ട്, അറിയപ്പെടേണ്ടതായ യാഗാദിധർമ്മം മേലിലല്ലാതെ തത്സ്വരൂപജ്ഞാനകാലത്ത് ഭവിക്കുന്നില്ല. ധർമ്മത്തെ അറിഞ്ഞതിന്നു ശേഷം മാത്രമേ അതിനെ ഭവിപ്പിക്കുന്നുള്ളൂ. കർമ്മം തജ്ജ്ഞാനാനന്തരഭാവിയാണ്. ചെയ്യുന്നതിന്നുമുമ്പും ചെയ്തതിന്നുശേഷവും കർമ്മം ശൂന്യഭാവത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു. എന്നാൽ ജിജ്ഞാസ്യം അല്ലെങ്കിൽ ജ്ഞാനേച്ഛാവിഷയമായ ബ്രഹ്മം നിത്യമാകകൊണ്ട് അത് അനാദിയായിഭവിച്ചിട്ടുള്ളതും എന്നെന്നേക്കും നിലനില്ക്കുന്നതുമാകുന്നു. ബ്രഹ്മം കർമ്മംപോലെ പുരുഷവ്യാപാരംകൊണ്ടുണ്ടാക്കിത്തീർക്കേണ്ടതല്ല. (കർമ്മത്തിന്റെ ജ്ഞാനംനിമിത്തം അതു ചെയ്യാനുള്ള ഇച്ഛയോടുകൂടി അനുകൂലയത്നം ചേരുമ്പോൾ യാഗാദികർമ്മങ്ങൾ ഭവിക്കുന്നു.)

ചോദനയുടെ അല്ലെങ്കിൽ വിധിയുടെ പ്രവൃത്തിഭേദംകൊണ്ടും ധർമ്മജിജ്ഞാസയുടെ അനന്തരഭാവം ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസയ്ക്കു് അസംഗതമാണ്. "ബ്രാഹ്മണൻ യജിക്കട്ടെ" എന്നിങ്ങിനെയുള്ള ധർമ്മചോദനാ, ബ്രാഹ്മണൻ യാഗംചെയ്യേണ്ടതാണെന്നുള്ള അറിവ് ബ്രാഹ്മണന്ന് കൊടുക്കമാത്രമല്ല ചെയ്യുന്നത്, ബ്രാഹ്മണനെ യജിക്കാൻ നിയോഗിക്കക്കൂടിച്ചെയ്യുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ബ്രഹ്മചോദനാ അല്ലെങ്കിൽ വേദാന്തം പുരുഷന്ന് ജ്ഞാനത്തെ ഉപദേശിക്കമാത്രമേ ചെയ്യുന്നുള്ളൂ. ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുക എന്ന ശാസനത്തിൽനിന്നു ബ്രഹ്മജ്ഞാനം ജനിക്കാത്തതാകയാൽ പുരുഷനെ ബ്രഹ്മത്തെ അറിവാനായി ഭരമിക്കുന്നില്ല. ഉപദേശിക്കമാത്രമേ ചെയ്യുന്നുള്ളൂ. ഉപദേശംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മജ്ഞാനം ഉണ്ടാകയും ചെയ്യുന്നു. വിഷയങ്ങൾക്ക് ഇന്ദ്രിയസന്നികർഷം ഉണ്ടാകുമ്പോൾ വിഷയജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നതുപോലെ ഉപദേശദ്വാരാ ബ്രഹ്മജ്ഞാനം ഉദ്ഭവിക്കുന്നു.

കർമ്മജ്ഞാനത്തിൽനിന്നല്ല ബ്രഹ്മജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നത് എന്നും അഥശബ്ദത്തിന്ന് ആനന്തര്യാർത്ഥമാണ് ഉള്ളതെന്നും നിശ്ചിതമാകുമ്പോൾ ഏതൊന്നിൻെറ ആനന്തര്യമാണ് ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസയ്ക്കുള്ളത് എന്നു പറയേണ്ട ഭാരം ഉണ്ട്. അതു പറയാം. നിത്യമായ ആത്മാവിനേയും അനിത്യമായ വിഷയത്തേയും വേർതിരിച്ചുള്ള അറിവ്, അനിത്യങ്ങളായി ഐഹികപാരത്രികങ്ങളായിരിക്കുന്ന വിഷയങ്ങളുടെ ഉപഭോഗത്തിൽ വിരക്തി, ശമം ദമം തുടങ്ങിയുള്ള സാധനസമ്പത്ത്, മുമുക്ഷാ എന്നീ സാധനചതുഷ്ടയം സിദ്ധിച്ചവന്ന് കർമ്മജ്ഞാനത്തിന്നു മുമ്പും പിമ്പും ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസയും ബ്രഹ്മജ്ഞാനവും ഉണ്ടാകുവാൻ കഴിയുന്നതാണ്. സാധനചതുഷ്ടയമില്ലാത്തവക്ക് ധർമ്മജ്ഞാനം ഉണ്ടായാലുംകൂടി ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസയോ ബ്രഹ്മജ്ഞാനമോ ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് പ്രസ്തുത സാധനസംപത്തിയുടെ ആനന്തര്യമാണ് ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസയ്ക്കുള്ളത്.

സൂത്രത്തിലെ 'അതഃ' എന്ന രണ്ടാമത്തെ ശബ്ദത്തിന്നു "അത് ഹേതുവായിട്ട്" എന്നാണ് അർത്ഥം. "ഭൂമിയിൽ കർമ്മം കൊണ്ടുണ്ടായിട്ടുള്ളതെല്ലാം നശിച്ചുപോകുന്നപോലെ, പുണ്യം കൊണ്ടു സമ്പാദിച്ചിട്ടുള്ളതെല്ലാം സ്വർഗ്ഗത്തിലും നശിക്കുന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 8-1-6) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ളതുകൊണ്ട് അഗ്നിഹോത്രാദിശ്രേയസ്സാധനങ്ങളുടെ അനിത്യഫലത്വത്തേയും അതുപോലെതന്നെ "ബ്രഹ്മജ്ഞാനമുള്ളവൻ പരമപുരുഷാർത്ഥമായ ബ്രഹ്മസായുജ്യത്തെ സംപാദിക്കുന്നു." (തൈത്തിരീയം 2-1) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ളതുകൊണ്ടു ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിൻെറ പരമപുരുഷാർത്ഥതയേയും വേദംതന്നെ കാണിക്കുന്നതു ഹേതുവായിട്ട് മേൽപറഞ്ഞ സാധനചതുഷ്ടയലാഭത്തിന്നു ശേഷം ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തെ തേടണം എന്നു സാരം.

ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസയെ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ ജിജ്ഞാസാ എന്നു വിഗ്രഹിക്കണം. ബ്രഹ്മമാകട്ടെ "ജന്മാദ്യസ്യയതഃ" എന്നിങ്ങിനെ പറവാൻപോകുന്ന ലക്ഷണത്തോടുകൂടിയതാണ്. അതുകൊ[illegible] തന്നെ ബ്രഹ്മശബ്ദത്തിൻെറ ബ്രാഹ്മണജാതി മുതലായ

അർത്ഥാന്തരങ്ങളെ ശങ്കിപ്പാനവകാശമില്ല. 'ബ്രഹ്മത്തിൻെറ' എന്നതിവിടെ കർമ്മണിഷഷ്ഠിയാണ്. ശേഷാത്മകമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ജിജ്ഞാസ്യം അല്ലെങ്കിൽ അറിവാനിച്ഛിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു വസ്തുവിനെ അപേക്ഷിച്ചാണ് ജിജ്ഞാസാ ഭവിക്കുന്നത്. ബ്രഹ്മത്തിൻെറ ജിജ്ഞാസയെന്നല്ലാതെ ജിജ്ഞാസ്യമായ വസ്ത്വന്തരത്തെ നിർദ്ദേശിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിൻെറ എന്നത് കർമ്മണിഷഷ്ഠിയാണ്.

'ബ്രഹ്മത്തിൻെറ' എന്നതിനെ ശേഷഷഷ്ഠിയായി സ്വീകരിക്കുമ്പോഴും ബ്രഹ്മശബ്ദത്തിന്ന് ജിജ്ഞാസയുടെ കർമ്മമാകുവാൻ വിരോധമില്ലല്ലോ? കർത്തൃത്വം, കർമ്മത്വം, കരണത്വം മുതലായ സംബന്ധസാമാന്യത്തെയല്ലേ ശേഷഷഷ്ഠി കാണിക്കുന്നത്? സംബന്ധസാമാന്യത്തിൽ കർമ്മത്വം എന്ന വിശേഷവും ഉൾപ്പെടുന്നതല്ലയോ? അതുകൊണ്ട് ശേഷഷഷ്ഠിയായി അതിനെ സ്വീകരിപ്പാൻ എന്തു വിരോധം? എന്നു ചോദിക്കുന്നതിൻ മറുവടി പറയാം.

ശേഷഷഷ്ഠിയായിപ്പരിഗ്രഹിക്കുന്നപക്ഷം ബ്രഹ്മത്തിൻെറ പ്രത്യക്ഷമായ കർമ്മത്വത്തെ വെടിഞ്ഞ് സാമാന്യദ്വാരാ വഴി വളച്ച് ഒടുവിൽ പരോക്ഷമായ കർമ്മത്വം കല്പിക്കുന്നവൻെറ യത്നം പാഴാകുന്നുവെല്ലോ എന്നേയുള്ളൂ

പൂർവ്വപക്ഷി പിന്നേയും വാദിക്കുന്നു:— പാഴാകുന്നില്ല. ബ്രഹ്മസംബന്ധമായ നിശ്ശേഷവിഷയങ്ങളേയും പ്രതിപാദിപ്പാൻ ശേഷഷഷ്ഠി ഉപപന്നംതന്നെ.

മറുവടി—അല്ല; പ്രധാനവിഷയമായി ഒന്നിനെ സ്വീകരിച്ചാൽ തത്സംബന്ധമായ സർവ്വത്തിൻേറയും പ്രതിപാദനം അർത്ഥാക്ഷിപ്തമാണ്, അല്ലെങ്കിൽ അർത്ഥാൽ വന്നുകൂടുന്നതാണ്. ജ്ഞാനംകൊണ്ട് പ്രാപിപ്പാനുള്ള വിഷയങ്ങളിൽവെച്ച് ഏററവും പ്രശസ്തമായിട്ടുള്ളതു ബ്രഹ്മമാകകൊണ്ട് ബ്രഹ്മം പ്രധാനവിഷയമാണ്. ജിജ്ഞാസയുടെ വിഷയങ്ങളിൽവെച്ച് പ്രധാനമായി ബ്രഹ്മത്തെ സ്വീകരിച്ചാൽ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസയ്ക്ക് ആവശ്യമായ മററു വിഷയങ്ങളുടെ പ്രതിപാദനം താനേ അ

ത്ഥാൽ വന്നുകൂടുന്നതാണ്. അവയെ സൂത്രത്തിൽ പ്രത്യേകിച്ച് ഗ്രഹണം ചെയ്യേണമെന്നില്ല. എങ്ങിനെയെന്നാൽ 'രാജാവ് അതാ പോകുന്നു' എന്നു പറയുമ്പോൾ സപരിവാരം പോകുന്നു എന്ന് അത്ഥാൽ കിട്ടുന്നതാണ്. ഇതുപോലെതന്നെയാണ് പ്രസ്തുതവിഷയവും. ഈ വ്യാഖ്യാനം വേദാനുഗൃഹീതമാകയാലും കമ്മണിഷഷ്ഠി തന്നെ. "ഈ ജീവികൾ യാതൊന്നിൽനിന്നുണ്ടായോ അതിനെ ഗ്രഹിപ്പാൻ ഇച്ഛിക്ക. അതു ബ്രഹ്മമാണ്" (തൈത്തിരീയം 3-1) എന്നീവിധമുള്ള ശ്രുതികൾ ബ്രഹ്മത്തെ ജിജ്ഞാസാകമ്മമായി പ്രത്യക്ഷം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. അതിനോടു യോജിക്കേണമെങ്കിൽ 'ബ്രഹ്മത്തിൻെറ' എന്നതിനെ കമ്മണിഷഷ്ഠിയായിത്തന്നെ പരിഗ്രഹിക്കണം. അതുകൊണ്ട് 'ബ്രഹ്മണഃ' എന്നതു കമ്മണിഷഷ്ഠിതന്നെ.

ജ്ഞാതുമിച്ഛാ ജിജ്ഞാസാ. അറിവാനുള്ള ഇച്ഛയാണ് ജിജ്ഞാസാ. ജ്ഞാനത്തിൻെറ ആരംഭംമുതൽ പരിപൂണ്ണതവരെ അത് ഇച്ഛയുടെ കമ്മമാണ്. ഇച്ഛയ്ക്ക് കമ്മവും ഫലവും ഒന്നാണ്. * ജ്ഞാനം എന്ന സാധനംകൊണ്ടാണ് ബ്രഹ്മത്തെ പ്രാപിപ്പാൻ ഇച്ഛിക്കുന്നത്. ബ്രഹ്മജ്ഞാനമാണല്ലോ പുരുഷാത്ഥം. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അത് സമഗ്രസംസാരബീജത്തേയും അവിദ്യാ മുതലായ അനത്ഥങ്ങളേയും ഉന്മൂലനം ചെയ്യുന്നു.

ആക്ഷേപം—ബ്രഹ്മം പ്രസിദ്ധമോ അല്ലയോ? അതിനെ നന്നായി അറിഞ്ഞിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ പിന്നെ അറിവാൻ ഇച്ഛിക്കേണ്ട ആവശ്യം ഇല്ല. ബ്രഹ്മം ഉള്ളതായി അറിഞ്ഞിട്ടില്ലെങ്കിൽ (അത് അസിദ്ധമാണെങ്കിൽ) അസിദ്ധവസ്തുവിൻെറ ജ്ഞാനത്തെ ഇച്ഛിക്ക ശക്യമോ?

സമാധാനം—ബ്രഹ്മം സിദ്ധമാണ്. അത് നിത്യത്വം, പരിശുദ്ധി, ജ്ഞാനം, സ്വതന്ത്രത, സവ്വജ്ഞത്വം, സവ്വശക്ത

---

* 'ഗ്രാമംഗച്ഛതി' എന്ന ദിക്കിൽ കമ്മം ഗ്രാമവും ഫലം ഗ്രാമപ്രാപ്തിയും ആകുന്നു. എന്നാൽ ഇച്ഛയ്ക്ക് കമ്മവും ഫലവും ഒന്നുതന്നെ. ഇച്ഛാകമ്മവും ഇച്ഛാഫലവും ജ്ഞാനംതന്നെയെന്നു സാരം.

ത്വം എന്നീഗുണങ്ങളോടു കൂടിയതാണ് എന്ന് ബൃഹ്ധാതുവിന്റെ വ്യുല്പത്തികൊണ്ടറിയാം. സർവ്വത്തിന്റെയും ആത്മാവായ ബ്രഹ്മമുണ്ടെന്നു വേദസിദ്ധമാണ്. ആത്മാവുണ്ടെന്നു സർവ്വർക്കും തോന്നുന്നു.

ഞാൻ അല്ലെങ്കിൽ ആത്മാവില്ലെന്നാർക്കും തോന്നുന്നില്ല. ആത്മാവുണ്ടെന്ന അറിവില്ലെങ്കിൽ ഞാൻ ഉണ്ടെന്നാർക്കും തോന്നുകയില്ല. ആത്മാവാണ് ബ്രഹ്മം. ലോകത്തിൽ ബ്രഹ്മം ആത്മത്വേന അറിയപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ അറിഞ്ഞതിനെത്തന്നെ വീണ്ടും അറിയേണ്ട ആവശ്യമില്ല എന്നു വിചാരിക്കുന്നപക്ഷം അങ്ങിനെയല്ല എന്നു പറയണം. ബ്രഹ്മമുണ്ടെന്നെല്ലാവർക്കും സാമാന്യേന അറിയാം. എന്നാലതിന്റെ പ്രത്യേകസ്വരൂപത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മതങ്ങൾ ഭിന്നങ്ങളാണ്. പ്രത്യേകസ്വരൂപത്തെ ശരിയായി അറിവാനാണ് ഇച്ഛിക്കുന്നത്. ചൈതന്യമുള്ള ദേഹമാണ് ആത്മാവ് എന്നു പ്രാകൃതജനങ്ങളും ലൌകായതികന്മാരും വിശ്വസിക്കുന്നു. ചൈതന്യമുള്ള ഇന്ദ്രിയങ്ങളാണെന്നു മററു ചിലരും മനസ്സാണെന്നു വേറെച്ചിലരും ക്ഷണികവിജ്ഞാനമാത്രം എന്നു തദന്യന്മാരും ശൂന്യമല്ലെങ്കിൽ അഭാവം എന്നു വേറെയൊരു കക്ഷിയും ദേഹാദികളിൽനിന്നും കവിഞ്ഞ സംസാരിയും കർത്താവും ഭോക്താവും ആയ തത്വം എന്ന് അന്യർ ചിലരും കേവലം ഭോക്താവാണ് കർത്താവല്ല എന്നു മറെറാരു കൂട്ടക്കാരും ഭോക്താവിൽനിന്നു ഭിന്നനായി സർവ്വജ്ഞനായിസ്സർവ്വശക്തനായി ഒരു ഈശ്വരനുണ്ടെന്നു തദ്ഭിന്നന്മാരും ഭോക്താവായ ജീവന്റെ വാസ്തവസ്വരൂപമാണ് ആത്മാവെന്ന് ഇനിയൊരു കക്ഷിയും അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഇങ്ങിനെ അന്യോന്യവിരുദ്ധങ്ങളായ അസംഖ്യം മതങ്ങൾ ഉണ്ടായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ട്. * ഈ ഭിന്നമതങ്ങൾ ശരിയായ യുക്തിവാദത്തോ

* മാദ്ധ്യമികന്മാർ ശൂന്യവാദികളും യോഗാചാരന്മാർ ക്ഷണികവിജ്ഞാനവാദികളും സൌത്രാന്തികന്മാർ ജ്ഞാനാകാരത്തിൽനിന്നു അനുമേയമായ ക്ഷണികബാഹ്യാർത്ഥവാദികളും വൈഭാഷികന്മാർ ക്ഷണികബാഹ്യാർത്ഥവാദികളും ചാർവ്വാകന്മാർ ദേഹാത്മവാദികളും ദിഗംബരന്മാർ ഈ ദേഹത്തെക്കവിഞ്ഞ ഒരു ദേഹപരിണാമവാദികളും ആകുന്നു.

[illegible] സാധുവായ വാക്യാൎത്ഥത്തോടും യുക്ത്യാഭാസത്തേയും വാക്യാൎത്ഥവിപൎയ്യയത്തേയും കൂട്ടിക്കലൎത്തി നിൎമ്മിക്കപ്പെട്ടവയാണ്. ശരിയായ ആലോചനകൂടാതെ ഇവയിൽ ഏതെങ്കിലും ഒന്നിനെ കൈക്കൊള്ളുന്നവൻ പരമപുരുഷാൎത്ഥലാഭത്തിൽ ഭഗ്നാശനായി അധോഗതിയെ പ്രാപിക്കുന്നതാണ് എന്നു വെച്ച് [illegible] ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസാ എന്ന മുഖോപന്യാസവഴിക്ക് മോക്ഷമാകുന്ന പ്രയോജനത്തോടുകൂടിയ വേദാന്തവാക്യവിചാരത്തെ അനുകൂലയുക്തിസമേതം പ്രതിപാദിച്ചുകൊള്ളുന്നു. 1.

2. ജന്മാദ്യധികരണം സൂത്രം 2.

ബ്രഹ്മത്തെ അറിവാൻ ഇച്ഛിക്കണമെന്നു പറഞ്ഞു. എന്നാൽ ബ്രഹ്മലക്ഷണം എന്ത് എന്ന ആകാംക്ഷാപരിഹാരത്തിന്നായി സൂത്രകാരനായ ബാദരായണഭഗവാൻ പറയുന്നു:—

ജന്മാദ്യസ്യ യതഃ. 2.

ഇതിന്റെ ജന്മാദികളേതിൽനിന്നോ 2.

ജന്മം അല്ലെങ്കിൽ ഉൽപത്തി യാതൊന്നിന്റെ ആദിയോ അത് ജന്മാദി (തദ്ഗുണസംവിജ്ഞാനോ ബഹുവ്രീഹിഃ). ജന്മാദി എന്ന സമാസത്തിന്റെ അൎത്ഥം ജന്മസ്ഥിതിപ്രളയം എന്നാണ്. അതിന്റെ ആദി ജന്മമാണല്ലൊ. വേദവചനത്തേയും വസ്തുപ്രകൃതിയേയും അല്ലെങ്കിൽ വസ്തുവൃത്തത്തേയും അപേക്ഷിച്ചാണ് ജന്മത്തെ ഒന്നാമത്തേതായി നിൎദ്ദേശിച്ചത്. “യാതൊന്നിങ്കൽനിന്ന് അല്ലെങ്കിൽ യാതൊന്നു കാരണമായിട്ട് ഈ ഭൂതങ്ങൾ ജനിക്കുന്നു.” (തൈത്തിരീയം 3-1) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള വാക്യത്തിൽ ജന്മം, സ്ഥിതി, പ്രളയം എന്നീ ക്രമത്തെക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ജന്മത്തിന്റെ ആദിത്വം ശ്രുതിനിൎദ്ദിഷ്ടമാണ്. ജനനംകൊണ്ട് സത്തയെ അല്ലെങ്കിൽ ഭവിക്കുന്നു എന്ന അവസ്ഥയെ പ്രാപിച്ചതിന്റെ ശേഷം സ്ഥിതിപ്രളയധൎമ്മങ്ങൾ സംഭവിക്കയാൽ ജന്മത്തിന്റെ ആദിത്വം വസ്തുവൃത്താപേക്ഷവും ആകുന്നു. പ്രത്യക്ഷാദി

ജ്ഞാനസാധനങ്ങൾക്കു വിഷയമായ ധർമ്മിയെയാണ് "ഇതിൻെറ (അസ്യ)" എന്ന ശബ്ദംകൊണ്ടു നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്. 'ഇതിൻെറ' എന്ന ഷഷ്ഠീ ധർമ്മിയായ സൃഷ്ടിവിശേഷത്തിനു ധർമ്മങ്ങളായ ജന്മസ്ഥിതിഭംഗങ്ങളോടുള്ള സംബന്ധാർത്ഥത്തെകാണിക്കുന്നു. 'യതഃ' "യാതൊന്നുഹേതുവായിട്ട്" എന്നതു കാരണത്തെക്കാണിക്കുന്നു.

പ്രത്യേകനാമരൂപങ്ങളെക്കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന വൈശ്വരൂപ്യത്തോടും അല്ലെങ്കിൽ വിചിത്രാകൃതിയോടും അനേകകർത്തൃഭോക്താക്കളോടും കൂടിയതും നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ട കാലദേശനിമിത്തങ്ങളോടുകൂടിയ ക്രിയാഫലങ്ങളുടെ ആശ്രയമായിട്ടുള്ളതും മനസ്സുകൊണ്ടു സങ്കല്പിക്കക്കൂടിക്കഴിയാത്ത രചനാവിശേഷമുള്ളതും ആയ ഈ ജഗത്തിൻെറ ഉൽപത്തി, സ്ഥിതി, പ്രളയം എന്നീ ധർമ്മങ്ങൾ സർവ്വജ്ഞനും സർവ്വശക്തിയുമായിരിക്കുന്ന യാതൊരുകാരണത്തിൽനിന്നു ഭവിക്കുന്നുവോ അതാണ് ബ്രഹ്മം എന്നു സൂത്രാർത്ഥം അല്ലെങ്കിൽ വാക്യശേഷം. ഉൽപത്തി, സ്ഥിതി, നാശം എന്നീ മൂന്നുകൂടാതെയുള്ള ഭാവവികാരങ്ങൾ ഈ മൂന്നിൽത്തന്നെ അന്തർഭവിക്കുന്നവയാണ്. അതുകൊണ്ട് ജന്മസ്ഥിതിനാശം എന്നീ മൂന്നിനെ മാത്രമേ ഇവിടെ ഗ്രഹിച്ചിട്ടുള്ളൂ.

നിരുക്തത്തിൽ യാസ്കൻ (1) ജനനം (2) സ്ഥിതി (3) പരിണാമം (4) വൃദ്ധി (5) ക്ഷയം (6) മൃതി എന്നീ ആറുഭാവവികാരങ്ങളെക്കണക്കാക്കുന്നുണ്ട്. അവയെ മുഴുവൻ ഭാഷ്യത്തിൽ ചേർക്കുന്നപക്ഷം ലോകത്തിൻെറ സ്ഥിതികാലത്തു തന്നെ ഈ ഷഡ്വികാരങ്ങളെ വ്യക്തികളിൽ കണ്ടുവരുന്നതുകൊണ്ട് മൂലകാരണത്തിൽനിന്നുള്ള ജഗത്തിൻെറ ജന്മസ്ഥിതിനാശങ്ങളെയല്ല ഇവിടെ വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നത്, സ്ഥിതികാലത്തു വ്യക്തികൾക്കുള്ള ആറു ഭാവവികാരങ്ങളെയാണെന്നു ശങ്കിപ്പാൻ ഇടവരും. ആ ശങ്കയെപ്പരിഹരിപ്പാൻവേണ്ടി യാതൊരു ഉൽപത്തി ബ്രഹ്മത്തിങ്കൽനിന്നുതന്നേയോ അവിടെ

ത്തന്നെ യാതൊരു സ്ഥിതിലയങ്ങളോ, ആ ഉല്പത്തിസ്ഥിതി ലയങ്ങൾ മാത്രം ആണ് സൂത്രത്തിൽ ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നത്. ഉക്തവിശേഷണങ്ങളോടുകൂടിയ ജഗത്ത് ഉക്തവിശേഷണങ്ങളോടുകൂടിയ ഈശ്വരങ്കൽനിന്നല്ലാതെ തദന്യങ്ങളായ അചേതനപ്രധാനത്തിൽനിന്നോ അണുക്കളിൽനിന്നോ ശൂന്യത്തിൽനിന്നോ സംസാരിയായ ഹിരണ്യഗർഭനിൽനിന്നോ ഉത്ഭവിപ്പാനോ അവിടെത്തന്നെ സ്ഥിതിചെയ്വാനോ ലയിക്കുവാനോ കഴിയുന്നതല്ല. ജഗത്ത് അകാരണമായി സ്വയമേവ ഉണ്ടാവാനും തരമില്ല. എല്ലാ കാര്യത്തിന്നും പ്രത്യേകനിമിത്തവും പ്രത്യേകകാലദേശങ്ങളും ഉണ്ടായിരിക്കണമെന്നാണ് ഞങ്ങളുടെ മതം.

ജഗത്തിൻെറ ജന്മസ്ഥിതിലയങ്ങൾ യാതൊന്നിൽനിന്നോ അത് ബ്രഹ്മം അല്ലെങ്കിൽ ഈശ്വരൻ' എന്നത് സംസാരിയിൽനിന്നു കവിഞ്ഞ ഈശ്വരൻ ഉണ്ടെന്നു സാധിപ്പാനുള്ള ഒരു അനുമാനം മാത്രമാകുന്നു. ഈ അനുമാനത്തെത്തന്നെയാണ് ഈ ജന്മാദിസൂത്രത്തിൽ ഉപന്യസിച്ചിരിക്കുന്നത. അനുമാനംകൊണ്ട് സമർത്ഥിക്കാവുന്നതിന്നു വേദപ്രാമാണ്യം വേണമെന്നുണ്ടോ? എന്ന് ചില ഈശ്വരകാരണവാദികൾതന്നെ ചോദിക്കുന്നു. അവർ ഈ സൂത്രത്തെ ഒരു അനുമാനമായിട്ടല്ലാതെ വേദവാക്യസൂചകമായി പരിഗ്രഹിക്കുന്നില്ല.

പ്രസ്തുതാക്ഷേപത്തെ സൂത്രകാരൻ ഇങ്ങിനെ പരിഹരിക്കുന്നു. നിങ്ങളുടെ ആക്ഷേപം ശരിയല്ല. സൂത്രങ്ങളുടെ പ്രയോജനം അനുമിതിപ്പുക്കളെക്കോർക്കുന്നതല്ല, വേദാന്തവാക്യകുസുമങ്ങളെ ഗ്രഥനംചെയ്യുന്നതാണ്. ഇവിടെ സൂത്രങ്ങൾ വാസ്തവത്തിൽ പരാമർശിക്കുന്ന വേദാന്തവാക്യങ്ങളെ നിരൂപിക്കയാണ് ചെയ്യുന്നത്. വാക്യങ്ങളെ നന്നായി ആലോചിച്ച് അവയുടെ അർത്ഥത്തെ നന്നായി നിർണ്ണയിച്ചിട്ടാണ് ബ്രഹ്മജ്ഞാനം ഉദിക്കുന്നത്. അനുമാനാദിപ്രമാണങ്ങളെക്കൊണ്ട് അതു സാധിക്കുന്നതല്ല. ജഗത്തിൻെറ ജന്മാദികളുടെ കാരണം ഇന്നതെന്നു പറയുന്ന വേദാന്തവാക്യങ്ങളുണ്ടായിരിക്കുമ്പോഴ

കട്ടെ അവയുടെ അർത്ഥത്തെ ദൃഢമായി ഗ്രഹിപ്പാൻവേണ്ടി അവയെ ബാധിക്കാത്തതും സ്ഥിരീകരിക്കുന്നതുമായി ഭവിക്കുന്ന അനുമാനപ്രമാണത്തെ ഉപയോഗിക്കുന്നതിനെ വേദം തടുക്കുന്നില്ല. വേദവാക്യഗ്രഹണത്തിന്നു സഹായമായി വരുന്ന യുക്തിയെ (അനുമാനത്തെ) ശ്രുതിതന്നെ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. ദൃഷ്ടാന്തം "ആത്മാവിനെപ്പററി വേദത്തിൽനിന്നു കേട്ടറിയുകയും മനനംചെയ്കയും വേണ്ടതാണ്" (ബൃഹദാരണ്യം 2-4-5) "ഒരാൾ മാർഗ്ഗോപദേശംകൊണ്ടു ഗന്ധാരത്തിൽ തന്നെ എത്തുംപോലെ ഇവിടെ പണ്ഡിതനും മഹാപ്രജ്ഞനുമായ ഒരാൾ ആചാര്യോപദേശംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 6-14-2) ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ വേദജ്ഞാനത്തിന് പുരുഷബുദ്ധിസാഹായ്യം അവശ്യം വേണമെന്നു കാണിക്കുന്നു. ധർമ്മജ്ഞാനത്തിന്നു വേദാദികൾമാത്രമാണ് പ്രമാണം. ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിൽ അങ്ങിനെയല്ല. ശ്രുത്യാദികളും അനുഭവാനുമാനാദികളും സന്ദർഭാനുസാരം പ്രമാണമായിത്തീരും. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയം ഭൂതം അല്ലെങ്കിൽ സിദ്ധമായ ഒരു വസ്തുവും ആ വസ്തുവായ ബ്രഹ്മത്തിനെ സംബന്ധിച്ച ജ്ഞാനം സാക്ഷാൽകാരത്തിൽ അല്ലെങ്കിൽ അനുഭവത്തിൽ പര്യവസിക്കുന്നതുമാകുന്നു. ശ്രുതി വേണ്ട ദിക്കിൽ ശ്രുതിയും അനുഭവം അല്ലെങ്കിൽ സാക്ഷാൽകാരം വേണ്ട ദിക്കിൽ അതും അനുമാനം വേണ്ടേടത്ത് അതും പ്രമാണമായിത്തീരും. ബ്രഹ്മം നിത്യമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഒരു വസ്തുവാണ്. അതിന്റെ സ്വരൂപജ്ഞാനമാണ് ബ്രഹ്മജ്ഞാനം. വസ്തുസ്വരൂപം ഒന്നുതന്നെയായിരിക്കണം. അത് നാനാവിധത്തിലാവാൻ പാടില്ല. ഏകാകാരമായ ആ സ്വരൂപത്തിന്റെ ജ്ഞാനമാണ് ബ്രഹ്മജ്ഞാനം. ശ്രവണംകൊണ്ടു മാത്രം ബ്രഹ്മജ്ഞാനം പൂർത്തിയെ പ്രാപിക്കയില്ല. മനനംകൊണ്ടും മററും ആ ജ്ഞാനത്തെ അനുഭവത്തിൽ വരുത്തണം. അപ്പോൾ മാത്രമേ യഥാർത്ഥമായ ബ്രഹ്മജ്ഞാനം പൂർത്തിയെ പ്രാപിക്കയുള്ളൂ. അതുകൊണ്ട് വേദവും അനുമാനവും അനുഭവവും ബ്രഹ്മജ്ഞാ

റാത്തിന്നു പ്രമാണങ്ങളാണ്. ഒരു കമ്മം ചെയ്യേണ്ട വിഷയത്തിൽ മുൻകൂട്ടി ഒരു അനുഭൂതി ആവശ്യമില്ല. അതുകൊണ്ട് കൎത്തവ്യകൎമ്മങ്ങൾക്ക് ശ്രുത്യാദികൾ മാത്രമാണ പ്രമാണം. അവയിൽപ്പറഞ്ഞപോലെ ചെയ്താൽ മതി. ഒരുവൻ കൎമ്മങ്ങളെ ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ടാണ് കൎമ്മങ്ങൾ ഉണ്ടായിത്തീരുന്നത്. കൎമ്മം പുരുഷാധീനമാണ്. ലൌകികമോ വൈദികമോ ആയ കൎമ്മങ്ങളെച്ചെയ്കയോ ചെയ്യാതിരിക്കയോ മറെറാരുവിധം ചെയ്കയോ ആവാം. എങ്ങിനെയെന്നാൽ ഒരുവന്ന പോകാം, പോകാതിരിക്കാം, കാൽനടയായോ കുതിരപ്പുറത്ത് കയറിയോ മറേറാ പോകാം. അങ്ങിനെതന്നെ അതിരാത്രത്തിൽ ഷോഡശിയേ ഗ്രഹിക്കണമെന്ന വിധിയും ഗ്രഹിച്ചുകൂടാ എന്ന പ്രതിഷേധവും ഉണ്ട്. ഉദിക്കുംമുമ്പു ഹോമിക്കണമെന്നും ഉദിച്ച ശേഷമേ ഹോമിക്കാവൂ എന്നുമുണ്ട്. ഇങ്ങിനെയുള്ള വിധിപ്രതിഷേധങ്ങൾ പ്രകൃതത്തിൽ അൎത്ഥവത്തുക്കളാണ്. കൎത്തവ്യകൎമ്മങ്ങൾക്ക് അങ്ങിനേയോ ഇങ്ങിനേയോ ആവാം എന്ന വികല്പവും സാമാന്യവിധികളും പ്രത്യേക ഒഴിവുകളും ഉണ്ടെന്ന് ആ വിധിപ്രതിഷേധങ്ങൾ കാണിക്കുന്നു. എന്നാൽ ബ്രഹ്മംപോലെയുള്ള ഒരു വസ്തുവിൻെറ സ്വരൂപം ഇങ്ങിനേയും അങ്ങിനേയും ആവാം ഇല്ലാതെയും ഭവിക്കാം എന്നിങ്ങിനെയുള്ള വികല്പവിഷയമല്ല. വികല്പം ക്രിയകൾക്കല്ലാതെ വസ്തുസ്വരൂപത്തിന്നുണ്ടാകയില്ല. വികല്പം പുരുഷബുദ്ധിയുണ്ടാക്കുന്നതാണ്. ഒരാൾ വികല്പിക്കുന്നതുകൊണ്ടു വസ്തുസ്വരൂപം വികല്പിക്കുന്നതുപോലെ മാറുന്നില്ല. വസ്തുസ്വരൂപം പുരുഷബുദ്ധിയേ അപേക്ഷിക്കുന്നില്ല. അതു വസ്ത്വധീനംതന്നെയാണ്. ഒരു തൂണിങ്കൽ അതു തൂണോ ആളോ മറെറാന്നോ എന്ന പ്രതീതിഭേദം തൂണിൻെറ സ്വരൂപജ്ഞാനമല്ല. ആളോ മറെറാന്നോ എന്നത് മിത്ഥ്യാജ്ഞാനം. തൂണതന്നെ എന്നത് വസ്തുതത്വജ്ഞാനം. തത്വജ്ഞാനം വസ്തുതന്ത്രവും മിത്ഥ്യാജ്ഞാനം ബുദ്ധിതന്ത്രവും ആകുന്നു.

ഇങ്ങിനെ ഭൂതവസ്തുക്കളുടെ പ്രാമാണ്യം വസ്തുതന്ത്രമാകുന്നു. ഇങ്ങിനെ വരുമ്പോൾ എന്നെന്നേക്കും ഭവിച്ചതന്നെ ഇ

രിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപജ്ഞാനവും ബ്രഹ്മസ്വരൂപതന്ത്രംതന്നെ. മനുഷ്യബുദ്ധിതന്ത്രമല്ല.

ബ്രഹ്മം ഒരു ഭൂതവസ്തു (സിദ്ധവസ്തു) വാണെങ്കിൽ അത് പ്രത്യക്ഷാനുമാനങ്ങൾക്ക് വിഷയമാവാതിരിപ്പാൻ തരമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് വേദാന്തവാക്യവിചാരം ചെയ്യുന്നത് വ്യൎത്ഥമാണെന്നു വരുന്നു എന്നു വാദിക്കുന്ന പക്ഷം അത് അങ്ങിനെയല്ല. ഭൂതവസ്തുവാണെങ്കിലും അത് നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് വിഷയമല്ലാത്തതു നിമിത്തം പ്രത്യക്ഷം ബ്രഹ്മവിഷയത്തിൽ പ്രമാണമാകുന്നില്ല. ബ്രഹ്മം അപ്രത്യക്ഷമായിരിക്കകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിന്നു വിഷയമായ പ്രപഞ്ചത്തോടുള്ള സംബന്ധത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നതു ശക്യമല്ല. സംബന്ധം ഗ്രഹിക്കാതെ അനുമാനവും ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്നു വേദം മാത്രം ശരണം.

ഇന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ട് വിഷയങ്ങളെ ഗ്രഹിക്കയല്ലാതെ ബ്രഹ്മത്തെ ഗ്രഹിപ്പാൻ സ്വഭാവേന കഴിയുന്നതല്ല. ഇന്ദ്രിയദ്വാരാ ബ്രഹ്മത്തെ ഗ്രഹിപ്പാൻകഴിഞ്ഞിരുന്നുവെങ്കിൽ ഈ പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മസംബദ്ധമെന്നു നമുക്ക് ഗ്രഹിപ്പാൻകഴിയുമായിരുന്നു. എന്നാൽ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നുണ്ടായതായി വേദം പറയുന്ന ജഗദ്രൂപകാൎയ്യത്തെ മാത്രമേ നാം ഗ്രഹിക്കുന്നുള്ളൂ. അതുകൊണ്ട് ഈ കാൎയ്യപ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മരചിതമോ വസ്ത്വന്തരരചിതമോ എന്നു നമുക്കു നിശ്ചയിച്ചുകൂടാ. അതുകൊണ്ട് ഈ ജന്മാദിസൂത്രം അനുമാനത്തെ ഉപന്യസിപ്പാനല്ല വേദവാക്യത്തെക്കാണിപ്പാനാണ് രചിച്ചിരിക്കുന്നത്. *

എന്നാൽ പിന്നെ ഇവിടെ സൂത്രംകൊണ്ടു കാണിപ്പാനാ

* സ്വൎണ്ണം വെള്ളി ചെമ്പ് എന്നിവയെക്കണ്ടിട്ടുള്ളവന്ന് ഒരു മോതിരം സ്വൎണ്ണമോ വെള്ളിയോ ചെമ്പോ എന്ന് നിൎണ്ണയിച്ചുകൂടാ. മൂന്നും കണ്ടിട്ടുള്ളവൎക്ക് നിൎണ്ണയിക്കാം. അതുപോലെതന്നെ ബ്രഹ്മത്തേയും പ്രധാനത്തേയും അണുക്കളേയും കണ്ടിട്ടുള്ളവൎക്കു മാത്രമേ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണം ബ്രഹ്മമോ പ്രധാനമോ അണുക്കളോ എന്നനുമിച്ചുകൂടൂ.

യി ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ള വേദവാക്യം ഏതു്. ""ഭൃഗുവാരുണി, പിതാവായ വരുണന്റെ അടുക്കൽ ചെന്നു് ഭഗവാനെ ഇനിക്കു് ബ്രഹ്മോപദേശം ചെയ്യണേ!''. എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയ വാക്യത്തിൽ പിന്നെപ്പറയുന്നു:—""യാതൊന്നു ഹേതുവായിട്ടു് ഈ ഭൂതങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നു, യാതൊന്നു കാരണം ഉണ്ടായവ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു, യാതൊന്നിനെ പ്രാപിച്ചു് ലയിക്കുന്നു, അതു ബ്രഹ്മം, അതിനെ അറിവാൻ ഇച്ഛിക്ക.'' (തൈത്തിരീയം 3-1) ഇതിന്റെ നിർണ്ണയവാക്യം:—""ആനന്ദനിൽ നിന്നാണെല്ലോ ഈ ഭൂതങ്ങൾ ജനിക്കുന്നതു്, ആനന്ദൻകാരണം ജാതന്മാർ ജീവിക്കുന്നു, ആനന്ദനെ പ്രാപിച്ചു ലയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു'' (തൈത്തിരീയം. 3-6). ഇതുപോലെതന്നെ ജഗൽകാരണം നിത്യശുദ്ധനായി നിത്യജ്ഞാനിയായി നിത്യമുക്തനായി സർവ്വജ്ഞസ്വരൂപനായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മമാണെന്നു കാണിക്കുന്ന മററു വാക്യങ്ങളും ഉണ്ടു്. 2.

3. ശാസ്ത്രയോനിത്വാധികരണം സൂത്രം 3.

ജഗൽകാരണം ബ്രഹ്മമാണെന്നു കാണിക്കുന്ന വഴിക്കു് പ്രസംഗാൽ ബ്രഹ്മം സർവ്വജ്ഞനാണെന്ന വാചകം പുറപ്പെട്ടു. അതിനെ ദൃഢമാക്കുവാൻ വേണ്ടിപ്പിന്നേയും പറയുന്നു.

ശാസ്ത്രയോനിത്വാൽ 3.

ശാസ്ത്രത്തിൻ കാരണത്വത്താൽ. 3.

പുരാണം, ന്യായം, പൂർവ്വോത്തരമീമാംസകൾ, ധർമ്മശാസ്ത്രം, ശിക്ഷാ, കല്പം, വ്യാകരണം, നിരുക്തം, ഛന്ദസ്സ്, ജ്യോതിഷം എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള അനവധി വിദ്യാസ്ഥാനങ്ങളെക്കൊണ്ടു് പ്രപഞ്ചിക്കപ്പെട്ടതായി, പ്രദീപം എന്നപോലെ സമസ്തവസ്തുക്കളേയും പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതായി, ഇതുതന്നെ പ്രായേണ സർവ്വജ്ഞാനത്തോടുകൂടിയതോ എന്നു നമുക്കു തോന്നുന്നതായി, മഹത്തായിരിക്കുന്ന വേദശാസ്ത്രത്തിന്റെ കാരണം (ഉൽപാദകൻ) ബ്രഹ്മമാണു്. ഋഗ്വേദാദിലക്ഷണത്തോ

ടും സർവ്വജ്ഞഗുണത്തോടുംകൂടി ഇങ്ങിനെയുള്ള ഒരു ശാസ്ത്രം സർവ്വജ്ഞനിൽ നിന്നല്ലാതെ ഉണ്ടാകയില്ല. പാണിന്യാദിയിൽനിന്നു വ്യാകരണാദിയെന്നതുപോലെ (അറിവാനുള്ള വിഷയങ്ങളിൽ ഒരു ശാഖയേ മാത്രമേ വ്യാകരണാദി പ്രതിപ്രതിപാദിക്കുന്നുള്ളൂ എങ്കിലും) വിസ്തൃതാൎത്ഥത്തോടുകൂടിയ ഏതു ശാസ്ത്രവും യാതൊരു പുരുഷങ്കൽനിന്നു പുറപ്പെടുന്നുവോ ആ പുരുഷൻ ആ ശാസ്ത്രത്തിൽ പ്രകാശിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള ജ്ഞാനത്തേക്കാഠം കവിഞ്ഞ ജ്ഞാനമുള്ളവനാണെന്നത് ലോകസമ്മതമാണ്. എന്നാൽ പിന്നെ അനേകശാഖാഭേദങ്ങളെക്കൊണ്ടു ഭിന്നമായി ദേവൻ, തിൎയ്യക്ക്, മനുഷ്യൻ, വൎണ്ണം, ആശ്രമം ഇത്യാദി പ്രവിഭാഗങ്ങളുടെ ഹേതുവായി സർവ്വജ്ഞാനാകൃതിയായി ഋഗ്വേദാദി എന്ന പേരോടുകൂടിയതായിരിക്കുന്ന ശാസ്ത്രത്തിൻെറ സംഭവം അനായാസേന ഒരു ലീലപോലേയും ഒരു പുരുഷൻ ശ്വാസം വിടുന്നപോലേയും യാതൊരു മഹാഭൂതമാകുന്ന കാരണത്തിൽനിന്നു ആകുന്നുവോ ആ മഹാഭൂതത്തിൻെറ സർവ്വജ്ഞത്വവും സർവ്വശക്തിമത്ത്വവും നിരതിശയമാണ് എന്നെടുത്തു പറയണമോ? "ഋഗ്വേദം യാതൊന്നോ അത് ഈ മഹാഭൂതം മോചിച്ച ശ്വാസമാണ്." (ബൃഹദാരണ്യം 2-4-10) എന്ന് ശ്രുതിയിൽക്കാണുന്നു. നിരതിശയം എന്നാൽ കാഷ്ഠയെ പ്രാപിച്ചത് എന്നൎത്ഥം.

അഥവാ 'ശാസ്ത്രയോനിത്വാൽ' എന്ന സൂത്രത്തെ ഇങ്ങിനെ വ്യാഖ്യാനിക്കാം:—"ഉക്തപ്രകാരത്തിലുള്ള ഋഗ്വേദാദിശാസ്ത്രം ഈ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ യഥാൎത്ഥസ്വരൂപത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നതിന്ന് യോനി, കാരണം, പ്രമാണം ആയിരിക്കകൊണ്ടു" എന്നൎത്ഥത്തിൽ 'ശാസ്ത്രയോനിത്വാൽ' എന്നു പ്രയോഗിച്ചതായും വരാം. ശാസ്ത്രമാകുന്ന പ്രമാണത്തിൽനിന്നുതന്നെ ജഗത്തിൻെറ ജന്മാദികാരണം ബ്രഹ്മമാണെന്നറിയപ്പെടുന്നു എന്നഭിപ്രായം. "ഈ ഭൂതങ്ങഠം യാതൊന്നിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്നു" എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള ശാസ്ത്രവാക്യം മുൻസൂത്രത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. പൂർവ്വസൂത്രത്തിൽ തന്നെ ഇങ്ങിനെയുള്ള വേദവാക്യങ്ങളെ

ഉദാഹരിച്ചതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ശാസ്ത്രയോനിത്വം കാണിക്കപ്പെട്ടിരിക്കെ ഈ സൂത്രത്തിന്റെ ആവശ്യം പിന്നെയെന്താണ് എന്നു ചോദിക്കുന്നപക്ഷം, പറയാം. പൂർവ്വസൂത്രത്തിലെ വാക്കുകൾ വേദവാക്യത്തെ സ്പഷ്ടമായിക്കാണിക്കാത്തതുകൊണ്ട് ജഗത്തിന്റെ ജന്മാദിയെ കേവലം അനുമാനരൂപേണയാണ് ഉപന്യസിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്നു ശങ്കിച്ചേക്കാം. ആ ശങ്കാപരിഹാരത്തിനുവേണ്ടി 'ശാസ്ത്രയോനിത്വാൽ' എന്നീ സൂത്രത്തെ വിശേഷിച്ചു ചേർത്തിരിക്കുന്നതാണ്. 3.

4. സമന്വയാധികരണം 1. സൂത്രം 4.

"വേദം കർമ്മപരമായിരിക്കെ, കർമ്മപരമല്ലാതെ അതിൽക്കാണുന്നതൊക്കേയും നിരർത്ഥകങ്ങളാണ്." (ജൈമിനിസൂത്രം 1-2-1) എന്നിങ്ങിനെ വേദത്തിന്റെ ക്രിയാപരത്വത്തെ പൂർവ്വമീമാംസയിൽ പ്രദർശിപ്പിച്ചിരിക്കെ ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തിനു പ്രമാണം വേദമാണെന്നെങ്ങിനെ പറയുന്നു? ബ്രഹ്മപ്രതിപാദകങ്ങളായ വേദാന്തവാക്യങ്ങൾ അർത്ഥരഹിതങ്ങളാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അവ ക്രിയാപരങ്ങളല്ല. അവ സിദ്ധാർത്ഥമായ ബ്രഹ്മത്തെ അല്ലെങ്കിൽ ഒരു ഭൂതവസ്തുവിനെയാണ് പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. ബ്രഹ്മം ഒരു ക്രിയയല്ല. ഭവിച്ചുംകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു തത്വമാണ്. വേദാന്തവാക്യങ്ങൾ യാഗാദികർമ്മങ്ങളുടെ കർത്താവ്, ദേവതാ മുതലായതിനെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന വഴിക്ക് കർമ്മവിധിയുടെ ശേഷം അല്ലെങ്കിൽ അംഗമായിട്ടോ ഉപാസനാ മുതലായ മറ്റു ക്രിയകളെ വിധിപ്പാനായിട്ടോ പ്രയോഗിച്ചവയായും വരാം. എന്നാൽ ആ വാക്യങ്ങൾ സിദ്ധാർത്ഥപ്രതിപാദകങ്ങളല്ല. സിദ്ധവസ്തുക്കൾ പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങൾക്ക് വിഷയങ്ങളാണ്. അവയെപ്പററി വേദം യാതൊന്നും പറയേണ്ട ആവശ്യമില്ല. ഹേയങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ ത്യജിക്കേണ്ടവ, ഉപാദേയങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ അനുഷ്ഠിക്കപ്പെടേണ്ടവ എന്നിങ്ങിനെ രണ്ടുവിധം കർമ്മങ്ങളുണ്ട്. യാഗം അനുഷ്ഠിക്കേണ്ടതാകകൊണ്ട് അതിനെ വിധിക്കുകയും പരപീഡനം വ

ജ്ജിക്കേണ്ടതാകകൊണ്ട് അതിനെ പ്രതിഷേധിക്കുകയും ചെയ്യു ന്നു. ഇങ്ങിനെ കർമ്മങ്ങൾ ഹേയോപാദേയരൂപങ്ങളും പൂർവ്വമീമാംസയല്ലെങ്കിൽ കർമ്മകാണ്ഡം വിധിപ്രതിഷേധരൂപവും ആകുന്നു. സിദ്ധവസ്തുപ്രതിപാദനംകൊണ്ട് യാതൊരു പുരുഷാർത്ഥവുമില്ല. ഒരു സിദ്ധവസ്തുവിങ്കൽ ഹേയമായോ ഉപാദേയമായോ യാതൊന്നുമില്ല. അത് അതായിട്ടുതന്നെ ഇരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ "അവൻ നിലവിളിച്ചു" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള വാക്യങ്ങൾക്ക് ആനർത്ഥക്യം ഭവിക്കരുത് എന്നുവെച്ച് "വിധിയോടുകൂടി ഏകവാക്യത്വം അവയ്ക്കുണ്ടാകയാൽ വിധികളുടെ സ്തുതിക്കായിക്കൊണ്ട് അവ ഫിക്കട്ടെ!" (ജൈമിനിസൂത്രം 1_2_7) എന്നിങ്ങിനെ വിധിസ്തുതിരൂപമായ അർത്ഥവത്ത്വം ആ വക വാക്യങ്ങൾക്കു വചിച്ചു. അതുപോലെതന്നെ "ഇഷേത്വാ" * ഇത്യാദി മന്ത്രങ്ങൾ ക്രിയകളേയും അവയുടെ സാധനങ്ങളേയും വിവരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് കർമ്മങ്ങളോടു അവയ്ക്ക് സമവായസംബന്ധം (നിത്യസംബന്ധം) കല്പിച്ചു.

ഒരേടത്തും വേദവാക്യങ്ങൾക്ക് വിധിയോടു സംബന്ധിച്ചല്ലാതെ അർത്ഥവത്ത്വം കണ്ടിട്ടില്ലെന്നു മാത്രമല്ല, അത് സംഗതവും അല്ല. ഒരു ക്രിയയെ വിധിക്കാം. എന്നാൽ സ്വതഃസിദ്ധമായ വസ്തുസ്വരൂപത്തിൽ ഒന്നു വിധിപ്പാൻ തരമില്ല. കർമ്മം വിധിയ്ക്കുശേഷം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ട് ഭവിക്കുന്നു. ഒരു സിദ്ധവസ്തുസ്വരൂപം വിധിയ്ക്കു മുമ്പും പിമ്പും വർത്തിച്ചുതന്നെ ഇരിക്കുന്നു. വിധിയുടെ വിഷയം ക്രിയയാണ്, വസ്തുവല്ല. അതുകൊണ്ട് കർമ്മങ്ങൾക്ക് അത്യാവശ്യമായ കർത്തൃസ്വരൂപത്തേയും ദേവതാദികളേയും പ്രകാശിപ്പിക്ക എന്ന വഴിക്ക് വേദാന്തവാക്യങ്ങൾക്ക് ക്രിയാവിധികളുടെ ശേഷത്വം അല്ലെങ്കിൽ അംഗത്വമാണുള്ളത്. എന്നാലിവിടെ വേദാന്തത്തിൽ തദന്യങ്ങളായ കർമ്മകാണ്ഡവിഷയങ്ങളെക്കടത്തിവിടുകയാണ് ചെയ്യുന്ന

---

* ഇഷേത്വാ=രസത്തിന്നുവേണ്ടി (നീര്, ചാറ്) നിന്നെ (ഞാൻ വെട്ടുന്നു.) ഇത് ദർശപൂർണ്ണമാസത്തിൽ ഒരു ശാഖയേ വെട്ടുമ്പോൾ ഉച്ചരിക്കുന്ന മന്ത്രമാണ്.

ത് എന്നു ശങ്കിച്ച് പ്രസ്തുതപക്ഷത്തെസ്സമ്മതിക്കാതിരിക്കുന്ന പക്ഷം വേദാന്തവാക്യങ്ങളിൽ പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുള്ള ഉപാസനാദി കർമ്മപരത്വമാണ് അവയ്ക്കുള്ളത്. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിന്നു ശാസ്ത്രപ്രമാണത്വം ഇല്ലെന്നു വാദിക്കുന്ന പൂർവ്വപക്ഷത്തിന്നു മറുവടി അടുത്ത സൂത്രത്തിൽപ്പറവാൻ പോകുന്നു.

തത്തു സമന്വയാൽ 4.

സമന്വയത്തെ നോക്കുമ്പോൾ
ബ്രഹ്മംതാൻ പ്രതിപാദ്യമാം 4.

സൂത്രത്തിലെ 'തു' എന്ന ശബ്ദം പൂർവ്വപക്ഷതിരസ്കാരത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. പൂർവ്വപക്ഷി വേദാന്തങ്ങളിലെ ബ്രഹ്മപ്രതിപാദനം ക്രിയാശേഷമായിട്ടാണ് എന്നു പറയുന്നതിനെ ഈ സൂത്രം ഖണ്ഡിക്കുന്നു എന്നു സാരം. 'തൽ' എന്നുവെച്ചാൽ സർവ്വജ്ഞനും സർവ്വശക്തിയും ജഗത്തിൻെറ ജന്മസ്ഥിതിലയകാരണവും ആയ ബ്രഹ്മമെന്നർത്ഥം. ആ ബ്രഹ്മം സമന്വയംഹേതുവായിട്ട് വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൽനിന്നു തന്നെ അറിയപ്പെടുന്നു എന്നു സൂത്രാർത്ഥം. എല്ലാ വേദാന്തങ്ങളിലും വാക്യങ്ങളെ ബ്രഹ്മപ്രതിപാദകങ്ങളായി എടുക്കുമ്പോൾ അവ അന്യോന്യവൈരുദ്ധ്യം കൂടാതെ സംപൂർണ്ണമായി യോജിക്കുന്നു. താഴെ എഴുതുന്ന വാക്യങ്ങളെ നോക്കുക. "അല്ലയോ വത്സ, ഇത് ആദ്യം രണ്ടാമതൊന്നു കൂടാതെ ഏകമാത്രമായ സത്തായിരുന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 6-2-1) "ഇത് ആദ്യം ആത്മാവ് ഒന്നുമാത്രമായിരുന്നു." (ഐതരേയം 2-1-1-1) "ഇത് ആ ബ്രഹ്മമാണ്. അത് കാലദേശങ്ങളെക്കൊണ്ടു പരിച്ഛിന്നമല്ല *. അത് ആത്മാവാ

* അപൂർവ്വം അനപരം. ബ്രഹ്മത്തിന്നു മുമ്പും പിമ്പും കാലങ്ങളില്ല. ബ്രഹ്മം നിത്യവും കാലാതീതവും ആകുന്നു. അനന്തരം, അബാഹ്യം- വിഭുവായ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ അതൃത്തിക്ക് അകവും പുറവും എന്ന ഭേദങ്ങളില്ല. അത് സർവ്വഗതവും ദേശാതീതവും ആകുന്നു. വിഗ്രഹം അല്ലെങ്കിൽ ഉപാധിയുള്ള വസ്തുക്കൾക്കു മാത്രമേ കാലദേശങ്ങൾ ഉള്ളൂ. നിത്യമായി സാർവ്വത്രികമായി നിരുപാധികമായി ജ്ഞാനമാത്രമായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മം കാലദേശാതീതനാണ്. സൃഷ്ടിക്കുമുമ്പ് കാലദേശങ്ങളില്ല. അദ്വിതീയത്വം കാലദേശനിരപേക്ഷവും നാനാത്വം കാലദേശസാപേക്ഷവും ആകുന്നു.

യ ബ്രഹ്മവും സർവ്വസാക്ഷിയും ആകുന്നു.'' (ബൃഹദാരണ്യം 2-5-19.)''ആദ്യം ഇത് അനശ്വരമായ ബ്രഹ്മംതന്നെയായിരുന്നു.'' (മുണ്ഡകം 2-2-11) ഇങ്ങിനെയുള്ള വാക്യങ്ങൾ ബ്രഹ്മപരങ്ങളാകുമ്പോൾ അവ അന്യോന്യം യോജിക്കും. പ്രസ്തുത വാക്യങ്ങളിലെ പദങ്ങളുടെ വിഷയം ബ്രഹ്മമാണെന്നു നിശ്ചയിക്കുമ്പോൾ അവയുള്ള സമന്വയം അല്ലെങ്കിൽ അവയ്ക്കു തമ്മിൽ തമ്മിലുള്ള യോജിപ്പ് ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. ഇങ്ങിനെ അവ യോജിച്ചുവരുമ്പോൾ അവയ്ക്ക് അർത്ഥാന്തരത്തെക്കല്പിക്കുന്നത് യുക്തമല്ല. അങ്ങിനെ കല്പിക്കുമ്പോൾ പ്രത്യക്ഷമായിപ്പറഞ്ഞതിനെ വിട്ട്, പറയാത്തതിനെ കൃത്രിമമായിക്കല്പിക്ക എന്ന ദോഷം നേരിടും. ആ വാക്യങ്ങൾ കർത്തൃസ്വരൂപത്തെ പ്രതിപാദിക്കയാണ് ചെയ്യുന്നത് എന്നു തീർച്ചപ്പെടുത്തുവാൻ തരമില്ല. ''അത് എന്തുകൊണ്ടെന്തിനെക്കാണട്ടെ'' (ബൃഹദാരണ്യം 2-4-13) എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള ശ്രുതികൾ ക്രിയാ, കർമ്മം, കാരകൻ, കരണം മുതലായ നാനാത്വത്തെ നിഷേധിക്കുന്നതുകൊണ്ടു അവ കർത്തൃദേവതാദിപ്രതിപാദനപരങ്ങളല്ല. ബ്രഹ്മം ഒരു സിദ്ധവസ്തുവാണെങ്കിലും പ്രത്യക്ഷാദികൾക്ക് വിഷയമല്ല. ''അതു നീയാണ്'' (ഛാന്ദോഗ്യം 6-8-7). ഇതിന്റെ അർത്ഥം എല്ലാവരുടേയും ആത്മാവ് ബ്രഹ്മമാണെന്നാണ്. ഈ തത്വം ശാസ്ത്രത്തിൽ നിന്നല്ലാതെ പ്രത്യക്ഷംകൊണ്ടൊ അനുമാനംകൊണ്ടോ ഗ്രഹിക്കത്തക്കതല്ല.

ഉപദേശം ധർമ്മാനുഷ്ഠാനത്തിന്നൊ അധർമ്മത്യാഗത്തിന്നൊ വേണ്ടിയാണ്. ബ്രഹ്മം ഒരു ക്രിയയല്ല, ഭൂതാർത്ഥമാണ്. അതിൽ ആചരിക്കേണ്ടതൊ വർജ്ജിക്കേണ്ടതോ ഒന്നുമില്ല. അതിനാൽ ബ്രഹ്മസ്വരൂപോപദേശംകൊണ്ട് പ്രയോജനമില്ലെന്ന ആക്ഷേപം ശരിയല്ല.

ഹേയങ്ങളോ ഉപാദേയങ്ങളോ ആയ കർമ്മങ്ങളിൽനിന്നു വേർവിട്ട ബ്രഹ്മമാണ് നമ്മുടെ ആത്മാവ് എന്നൊരു ഏകജ്ഞാനമാത്രംകൊണ്ട് തന്നെ നമ്മുടെ സർവ്വദുഃഖങ്ങളും അക

ന്നു പോകുന്നതാകയാൽ യാതൊരു ക്രിയയും കൂടാതെ നമുക്കു പുരുഷാൎത്ഥം സിദ്ധിക്കുന്നതാണ്.

ദേവതാദിപ്രതിപാദനം അതേവാക്യത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ഉപാസനയ്ക്കു വേണ്ടിയാണെങ്കിൽത്തന്നെ യാതൊരു വിരോധവും ഇല്ല. അങ്ങിനെയായ്ക്കോട്ടെ. എന്നാലതുകൊണ്ടു ബ്രഹ്മത്തിന്ന് ഉപാസനാവിധിയുടെ ശേഷത്വം സംഭവിക്കുന്നില്ല. ബ്രഹ്മസ്വരൂപം ഏകത്വവും നാനാത്വം മിത്ഥ്യാവഭാസവും ആകുന്നു. നമ്മൾ ഒക്കെയും വാസ്തവത്തിൽ അദ്വിതീയബ്രഹ്മമാണെന്നറിയുമ്പോൾ ഹേയമാകട്ടെ അഹേയമാകട്ടെ ഒന്നുമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ക്രിയാ, കാരകൻ, കരണം, കൎമ്മം ഇങ്ങിനെയുള്ള നാനാത്വഭ്രമം തിരേ നശിച്ചുപോകുന്നു. വേദാന്തങ്ങൾ അദ്വിതീയബ്രഹ്മപരമാണെന്നു മുമ്പു പറഞ്ഞുവെല്ലോ. ഇത് അറിയുമ്പോൾ നാനാത്വഭ്രമം തീരെ നശിച്ചുപോകുന്നു. ഏകത്വജ്ഞാനംകൊണ്ട് അകന്നുപോയ ദ്വൈതഭ്രമം പിന്നെ ഒരിക്കലും ഉണ്ടാകയില്ല. ദ്വൈതഭ്രമമില്ലെങ്കിൽ പിന്നെ ആര് ആരേ ഉപദേശിക്കും? ഉപാസകൻ, ഉപാസ്യൻ എന്നീ ഭേദംകൂടാതെ ഉപാസ്തി നടക്കയില്ല. സൎവ്വം ബ്രഹ്മം എന്ന ജ്ഞാനം വരുമ്പോൾ ഉപാസകോപാസ്യഭേദം ഉണ്ടാകയില്ല. ബ്രഹ്മംതന്നെ ഉപാസകനും ഉപാസ്യനും ആയിത്തീരും. അപ്പോൾ സ്വാത്മാവിങ്കൽത്തന്നെ വൃത്തിവിരോധം നേരിടും. കൎത്തൃകൎമ്മങ്ങളുടെ അധികരണങ്ങൾ ഭിന്നങ്ങളാണ്. (കൎത്താവും കൎമ്മവും ഒന്നുതന്നെയാകയില്ല. അതുകൊണ്ട് ഉപാസ്തി ഉണ്ടാകയില്ല എന്നു സാരം).

യാഗാദികൎമ്മങ്ങൾതന്നെ ദ്വൈതഭ്രമംകൊണ്ടാണ് നടക്കുന്നത്. ജ്ഞാനിക്ക് കൎമ്മമില്ല. ബ്രഹ്മപ്രതിപാദനം ഉപാസനാവിധിക്ക് ദേവതയെക്കാണിക്കയാണ് ചെയ്യുന്നതെങ്കിൽ ബ്രഹ്മസ്വരൂപം ഗ്രഹിച്ചവൻ ഉപാസനയെ വെടിയും. അതുകൊണ്ട് വേദാന്തങ്ങളുടെ ഉപാസനാവിധിശേഷത്വം ഒട്ടുംതന്നെ സംഗതമല്ല. ബ്രഹ്മജ്ഞാനം കൎമ്മത്തിന്ന് ഒരു പ്രതിബ

ന്ധമാണ്. കർമ്മോപരമം ബ്രഹ്മജ്ഞാനസാധനങ്ങളിൽ ഒ
ന്നാണ്.

വേദവാക്യങ്ങൾക്ക് മററു ദിക്കിൽ വിധിയോടു സംബ
ന്ധിച്ചല്ലാതെ പ്രമാണത്വമില്ലെങ്കിലും ആത്മജ്ഞാനം ഫല
ത്തിൽ പര്യവസിക്കുന്നതുകൊണ്ട് തദ്വിഷയമായ ശാസ്ത്രത്തി
ൻെറ പ്രാമാണ്യത്തെ എതിർക്കുന്നത് ശക്യമല്ല. ഫലാനുഭൂതി
കൊണ്ട് ശാസ്ത്രപ്രാമാണ്യം സിദ്ധമാണ്. വേദപ്രാമാണ്യം അ
നുമാനംകൊണ്ട് സാധിക്കത്തക്കതല്ല. അന്യത്ര കണ്ടിട്ടുള്ള നി
ദർശനത്തെ അപേക്ഷിച്ചല്ലാതെ അനുമിതിയുണ്ടാകയില്ല. വേദ
പ്രാമാണ്യത്തിന് ആപകദൃഷ്ടാന്തങ്ങളില്ല. ഈ പറഞ്ഞ സം
ഗതികളെക്കൊണ്ട് ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിനു പ്രമാണം ശാസ്ത്രമാ
ണെന്നു സിദ്ധമായി.

ഇവിടെ മററു ചിലർ ഇങ്ങിനെ ആക്ഷേപിക്കുന്നു:—ബ്രഹ്മ
ജ്ഞാനത്തിനു പ്രമാണം ശാസ്ത്രമാണെങ്കിലും പ്രധാനകർമ്മ
ത്തിൻെറ ശേഷമായി വിധിച്ചിട്ടുള്ള മനനം, ധ്യാനം, ഉപാസ്തി
എന്നിവയുടെ വിഷയമായിട്ടാണ് ശാസ്ത്രം ബ്രഹ്മത്തെസ്സമർപ്പി
ച്ചിട്ടുള്ളത്. യാഗത്തിൽ ബലികഴിപ്പാനുള്ള ജന്തുവിനെക്കെട്ടുന്ന
യൂപത്തെയും (കുററിയേയും) ആഹവനീയാഗ്നിയേയും മററ് അ
ലൌകികവിഷയങ്ങളേയും പ്രധാനകർമ്മത്തിൻെറ ശേഷാംഗ
ത്വേന ശാസ്ത്രം പ്രതിപാദിക്കുന്നപോലെ പ്രധാനകർമ്മശേഷ
മായി ഉപാസ്തിയേയും വിധിച്ചിട്ടുള്ളതുകൊണ്ട്, ആ ഉപാസ്തിക്കു
വിഷയമായിട്ടാണ് ശാസ്ത്രം ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ ഉപന്യസിക്കു
ന്നത്.* അത് എങ്ങിനെയെന്നു പറയാം. പ്രവൃത്തി, നിവൃത്തി എ

---

* പ്രധാനകർമ്മത്തെ വഴിപോലെ നടത്തേണ്ടതിന്നാണ് യൂപാദി സ്വരൂപത്തേയും ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തേയും വർണ്ണിച്ചിട്ടുള്ളത്. പ്രധാന കർമ്മത്തിന്നാണ് ഫലം. പ്രധാന കർമ്മംകൂടാതെ യൂപം അഷ്ടകോണമായിരിക്കേണമെന്നോ നമ്മുടെ ആത്മാവാണ് ബ്രഹ്മമെന്നോ ഉള്ള ജ്ഞാനമാത്രം കൊണ്ടൊരു ഫലവുമില്ലെന്നു സാരം. പുരുഷാർത്ഥം കർമ്മംകൊണ്ടല്ലാതെ ജ്ഞാനംകൊണ്ട് ലഭിക്കത്തക്കതല്ലെന്നു മീമാംസകന്മാർ വാദിക്കുന്നു. ജ്ഞാനം കർമ്മപ്രയോജകമെന്നല്ലാതെ ജ്ഞാനത്തിനു സ്വതന്ത്രഫലമില്ലെന്നാണ് മീമാംസകമതം.

ന പ്രയോജനങ്ങളോടുകൂടിയതാണ് ശാസ്ത്രം. ശാസ്ത്രപ്രയോജനം പ്രവൃത്തിനിവൃത്തിസ്വരൂപമാണ്. ശാസ്ത്രം കുശലകമ്മങ്ങളെ വിധിക്കുകയും അകുശലകമ്മങ്ങളെ പ്രതിഷേധിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങിനെയാണ് ശാസ്ത്രതത്വജ്ഞന്മാർ പറയുന്നത്. "ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രയോജനം കമ്മജ്ഞാപനമാണെന്നു കണ്ടിരിക്കുന്നു." (ജൈ. സൂ. 1-1-1). "ചോദനാ അല്ലെങ്കിൽ ആജ്ഞാപനം (ശാസനം) എന്നത് ക്രിയയെ പ്രവത്തിപ്പിക്കുന്ന വചനമാണ്." (ജൈ. സൂ. 1-1-2). "ചോദനയുടെ ജ്ഞാനത്തെ ഉപദേശമെന്നു പറയുന്നു." (ജൈ. സൂ. 1-1-5.) "അതിൽപ്പെട്ടവയെ ഒക്കെ ക്രിയാത്ഥത്തോടു യോജിപ്പിക്കണം" (ജൈ. സൂ. 1-1-25). "വേദം ക്രിയാപരമാകയാൽ ക്രിയാപരമല്ലാത്തതൊക്കേയും അത്ഥരഹിതങ്ങളാണ്." (ജൈ. സൂ 1-2-1). അതുകൊണ്ട് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രയോജനം പുരുഷനെ ഒരു പ്രത്യേകവിഷയത്തിൽ പ്രവത്തിപ്പിക്കുന്നതും മറെറാരു പ്രത്യേകവിഷയത്തിൽനിന്നു നിവത്തിപ്പിക്കുന്നതുമാകുന്നു. മറ്റുള്ള വചനങ്ങളൊക്കേയും അതിന്റെ അംഗമായിട്ടാണ് ഉപയുക്തമായിത്തീരുന്നത്. അവ സ്വതന്ത്രമായി ഫലം ചെയ്യുന്നില്ല. ഇവയിൽപ്പെട്ട വേദാന്തങ്ങൾക്കും മേൽവിവരിച്ചപോലെയുള്ള അത്ഥവത്വമേയുള്ളു. എന്നാൽ ആ വേദാന്തവാക്യങ്ങൾ വിധിപരമാകുമ്പോൾതന്നെ സ്വർഗ്ഗാദികാമന്ന് അഗ്നിഹോത്രാദിസാധനം വിധിക്കപ്പെടുന്നതുപോലെ അമൃതത്വകാമന്ന് ബ്രഹ്മജ്ഞാനം വിധിക്കപ്പെടുന്നു എന്നത് യുക്തമാണ്. എന്നിങ്ങിനെ മീമാംസകൻ വാദിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന മദ്ധ്യത്തിൽ വേദാന്തി കടന്നു ഇങ്ങിനെ ചോദിക്കുന്നു. "കമ്മകാണ്ഡവും ജ്ഞാനകാണ്ഡവും തമ്മിൽ ജിജ്ഞാസ്യവിഷയത്തെസ്സംബന്ധിച്ചുള്ള വൈലക്ഷണ്യം (വ്യത്യാസം) ഞങ്ങൾ പറഞ്ഞില്ലേ? കമ്മകാണ്ഡത്തിൽ അറിവാൻ ഇച്ഛിക്കേണ്ടത് മേലിൽ ചെയ്തുണ്ടാക്കുവാൻ പോകുന്ന കമ്മസ്വരൂപമാണ്. ഇവിടെ ഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന നിത്യനിഷ്ക്രിയബ്രഹ്മമാണ്. കമ്മകാണ്ഡത്തിൽ അനുഷ്ഠാനാപേക്ഷമായ ധമ്മജ്ഞാനഫല

ത്തിൽനിന്നു വിലക്ഷണമായി ഭവിപ്പാനേ ജ്ഞാനകാണ്ഡത്തിലെ ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്ന് അൎഹതയുള്ളു. *

മീമാംസകൻ അനുവൎത്തിക്കുന്നു:—അങ്ങിനെ വിലക്ഷണമാവാൻ അൎഹതയില്ല. ഇന്ന കാൎയ്യം ചെയ്യുക എന്ന വിധിയോടു സംബന്ധിച്ച ബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെയാണ് വേദാന്തം പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. "ആത്മാവിനെ നീ കാണണം." (ബൃഹദാരണ്യം 2-4-5) "പാപത്തിൽനിന്നു വേർവിട്ട ആത്മാവ് യാതൊന്നൊ അതിനെ തേടുക, അതിനെ അറിവാൻ ഇച്ഛിക്ക. (യതിക്ക.)" (ഛാന്ദോഗ്യം 8-7-1). "താൻതന്നെ ആത്മാവ് എന്നിങ്ങിനെ ഉപാസിക്ക" (ബൃഹദാരണ്യം 1-4-7). "ലോകം ആത്മാവുതന്നെയെന്നുപാസിക്ക" (ബൃഹദാരണ്യം 1-4-15). "ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്നവൻ ബ്രഹ്മംതന്നെയായി ഭവിക്കുന്നു." (മുണ്ഡകം 3-2-9). ഇവിടെ 'കാണുക', 'തേടുക', 'അറിവാൻ ഇച്ഛിക്ക', 'ഉപാസിക്ക', 'അറിയുക' എന്ന ക്രിയാവിധികൾ കണ്ടിട്ട് ആ ആത്മാവ് ആര്? അത് ബ്രഹ്മംതന്നെയോ? എന്നറിവാൻ ആഗ്രഹിക്കുമ്പോൾ ആ ബ്രഹ്മത്തെസ്സമൎപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് വേദാന്തങ്ങൾ ഉപയുക്തങ്ങളായിത്തീരുന്നത്. "ശാശ്വതനും സൎവ്വജ്ഞനും സൎവ്വവ്യാപിയും നിത്യശാന്തനും നിത്യശുദ്ധനും നിത്യജ്ഞാനിയും സദൈവമുക്തനും ചിദാനന്ദസ്വരൂപനും ആണ് ബ്രഹ്മം" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയാണ് വേദാന്തങ്ങൾ ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെസ്സമൎപ്പിക്കുന്നത്. തദ്രൂപബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഉപാസനം ഹേതുവായിട്ടാണ് ശാസ്ത്രദൃഷ്ടവും അന്യഥാ അദൃഷ്ടവും ആയ മോക്ഷം ആകുന്ന ഫലം ഭവിക്കുന്നത്. ഇന്ന ഒരു കാൎയ്യം ചെയ്യുക എന്ന

* ധൎമ്മജ്ഞാനത്തിന്നും ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്നും തമ്മിൽ ഫലഭേദമില്ലെങ്കിൽ ധൎമ്മശാസ്ത്രം ജ്ഞാനശാസ്ത്രം ഇങ്ങിനെ രണ്ടു ശാസ്ത്രത്തിന്ന് അവകാശമില്ല. ഒന്നു മതിയായിരുന്നു. രണ്ടും ഭിന്നങ്ങളാണെന്നു സമ്മതിക്കുന്നപക്ഷം സ്വൎഗ്ഗപ്രാപ്തിക്ക് യാഗങ്ങളെ വിധിച്ചപോലെ മോക്ഷത്തിന്ന് ബ്രഹ്മജ്ഞാനം ഉളവാക്കുക എന്നു വിധിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നു വാദിക്കുന്നതു ന്യായമല്ല. രണ്ടും ഒന്നാണെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും.

വിധിയുടെ സംസ്പൃശ്യംകൂടാതെ വസ്തുമാത്രപ്രതിപാദനത്തിൽ യാതൊന്നും പ്രവൎത്തിക്കുകയോ യാതൊന്നിൽനിന്നും നിവൎത്തിക്കുകയോ ചെയ്വാൻ ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ടു്, "ഭൂമി സപ്തദ്വീപങ്ങളോടുകൂടിയതാണ്," "രാജാവ് അതാ പോകുന്നു" എന്നിങ്ങിനെയുള്ളവയിൽനിന്നെന്നപോലെ വേദാന്തവാക്യങ്ങളിൽനിന്ന് യാതൊരു പുരുഷാൎത്ഥവും ലഭിപ്പാനില്ല.

ഇവിടെ വേദാന്തി ചോദിക്കുന്നു:—രജ്ജുവിങ്കൽ സൎപ്പഭ്രാന്തിഹേതുവായിട്ട് ഭയപ്പെടുന്നവനോടു അത് സൎപ്പമല്ല, രജ്ജുവാണ് എന്നിങ്ങിനെയുള്ള വസ്തുസ്വരൂപകഥനംകൊണ്ടു് ഭ്രാന്തിയാലുണ്ടായ ഭയത്തെ അകററുക എന്ന പ്രയോജനം സിദ്ധമല്ലേ? അതുപോലെതന്നെ ഇവിടേയും നാം വാസ്തവത്തിൽ സംസാരിയല്ലാത്ത ആത്മാവാണെന്നുള്ള വസ്തുമാത്രകഥനംകൊണ്ട് നമ്മുടെ സംസാരിത്വഭ്രാന്തി അകന്നുപോകുന്നു എന്ന പ്രയോജനമില്ലയോ?

മീമാംസകൻ മറുവടി പറയുന്നു:—ഇത് രജ്ജുവാണെന്നു കേട്ടപ്പോൾത്തന്നെ സൎപ്പഭ്രാന്തിയെന്നപോലെ ബ്രഹ്മസ്വരൂപശ്രവണമാത്രത്തിൽത്തന്നെ സംസാരിത്വഭ്രാന്തി ദൂരാപാസ്തമാകുന്നപക്ഷം വേദാന്തി പറയുന്നത് ന്യായമാവാം. എന്നാൽ ശ്രവണംകൊണ്ടുമാത്രം സംസാരിത്വഭ്രാന്തി നമ്മെ വെടിയുന്നില്ല. അധ്യയനംകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ ഗ്രഹിച്ചവൎക്കുകൂടി പണ്ടത്തെപ്പോലെ സുഖദുഃഖാദി സംസാരിത്വലക്ഷണങ്ങൾ കാണ്മാനുണ്ട്. "ആത്മതത്വത്തെ അധ്യയനംചെയ്കയും മനനംചെയ്കയും ഏകാഗ്രമായി ധ്യാനിക്കയും വേണം." (ബൃഹദാരണ്യം 2-4-5) എന്നിങ്ങിനെ അധ്യയനശേഷകാലങ്ങളിൽ മനനനിദിധ്യാസനങ്ങൾ വിധിച്ചിട്ടുള്ളതായിക്കാണുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ഉപാസ്തിവിധിയുടെ വിഷയമായിട്ടാണ് ശാസ്ത്രത്തിൽനിന്ന് അറിയേണ്ടതായ ബ്രഹ്മത്തെ ഉപപാദിച്ചിട്ടുള്ളത്. അതിനാൽ ഉപാസ്തികൎമ്മത്തോടു വേർവിട്ട് ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്നു പ്രയോജനമില്ല.

മീമാംസകന്റെ ആക്ഷേപത്തിന്നു വേദാന്തിയുടെ സമാധാനം:—കർമ്മവിദ്യയ്ക്കും ബ്രഹ്മവിദ്യയ്ക്കും രണ്ടിന്റേയും ഫലങ്ങൾക്കും വൈലക്ഷണ്യം ഉള്ളതുകൊണ്ടു മീമാംസകപക്ഷം സംഗതമല്ല. കായികം, വാചികം, മാനസം എന്ന ത്രിവിധകർമ്മവും ധർമ്മമെന്ന പേരോടെ ശ്രുതിസ്മൃതികളിൽ കാണുന്നുണ്ട്. ധർമ്മജിജ്ഞാസയെ "അഥാതോധർമ്മജിജ്ഞാസാ" (ജൈ. സൂ. 1-1-1) എന്നിങ്ങിനെ സൂത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഹിംസാ മുതലായ അധർമ്മത്തിന്റെ നിരോധം പ്രതിഷേധരൂപചോദനയാകയാൽ അധർമ്മത്തെ വർജ്ജിപ്പാൻ വേണ്ടി അതിനേയും അറിയേണ്ടതാണ്. ചോദനാലക്ഷണത്തോടുകൂടിയവയായി ഹിതാഹിതങ്ങളായിരിക്കുന്ന ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളുടെ പ്രത്യക്ഷഫലങ്ങളായി വിഷയേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സംയോഗംകൊണ്ടുണ്ടാവുന്നവയായി ശരീരം വാക്ക് മനസ്സ് എന്നിവയെക്കൊണ്ടുതന്നെ അനുഭവിക്കപ്പെടുന്നവയായിരിക്കുന്ന സുഖദുഃഖങ്ങൾ ബ്രഹ്മം മുതൽ സ്ഥാവരങ്ങൾ വരെ അനുഭവിച്ചു വരുന്നു. * മനുഷ്യജാതി തുടങ്ങി ബ്രഹ്മപര്യന്തം ശരീരികൾക്ക് സുഖത്തിന്റെ ഗുരുലഘുത്വം അനുഭവത്തെ അനുസരിച്ചു വേദത്തിലും കാണുന്നു. അതുകൊണ്ട് ധർമ്മത്തിന്നും ഗുരുലഘുത്വം അനുമിക്കാവുന്നതാണ്. ധർമ്മതാരതമ്യം നിമിത്തം അധികാരിതാരതമ്യവും ഗ്രഹിക്കണം. എല്ലാവരും എല്ലാ ധർമ്മങ്ങൾക്കും ഒരുപോലെ അധികാരികളല്ല. അർത്ഥിത്വം അല്ലെങ്കിൽ ഇച്ഛാ, സാമർത്ഥ്യം മുതലായതുകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന അധികാരം പ്രസിദ്ധമാണല്ലൊ. അധികാരിഭേദം തന്നെ പ്രാക്തനധർമ്മതാരതമ്യംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്നതാണ്. യാഗാദികളെ അനുഷ്ഠിക്കുന്നവരിൽത്തന്നെ വിദ്യാവിശേഷവും സമാധിവിശേഷവും തികഞ്ഞവൎക്കു മാത്രമേ മരണശേഷം ഉത്തരമാർഗ്ഗത്തിൽക്കൂടി ഗമനമുള്ളു. (അഗ്നി

---

* ഇവിടെ ബ്രഹ്മശബ്ദത്തിന്നു ഹിരണ്യഗർഭൻ എന്നാണ് അർത്ഥം. സ്ഥാവരങ്ങൾ എന്നാൽ വൃക്ഷലതാദികളാണ്. അഭിവിധ്യർത്ഥത്തിലാണ് അന്തശബ്ദം പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. സാഗരാന്താ പൃഥിവീ എന്നപോലെ മര്യാദാർത്ഥത്തിലല്ല.

മുതലായ ദേവതകളെ ഉദ്ദേശിച്ചു പുരോഡാശാദി ദ്രവ്യങ്ങളെ ദാനംചെയ്യുന്നത് യാഗം.) കേവലം ഇഷ്ടാപൂർത്തങ്ങളെക്കൊണ്ടും ദാനങ്ങളെക്കൊണ്ടും ധൂമാദിക്രമത്തോടുകൂടിയ ദക്ഷിണമാർഗ്ഗത്തിൽ കൂടി മാത്രമേ മരിച്ചവർ പോകുന്നുള്ളൂ. (ഇഷ്ടാപൂർത്തം എന്നാൽ ചില്ലറ വഴിപാടുകൾ നിവേദ്യങ്ങൾ കുളം കിണറു കുഴിക്കൽ അന്നാദിദാനങ്ങൾ മുതലായവയാണ്.) പിതൃയാനത്തിൽക്കൂടി പ്രാപിക്കുന്ന ചന്ദ്രമണ്ഡലത്തിലും അനുഭവിക്കുന്ന സുഖങ്ങൾക്കും സുഖസാധനങ്ങൾക്കും ഗുരുലഘുത്വഭേദം ഉണ്ടെന്ന്, "കർമ്മഫലം അനുഭവിച്ചു കഴിയുന്നതുവരെ അവിടെ വസിച്ചിട്ട്." (ഛാന്ദോഗ്യം 5-10-5) എന്നിങ്ങിനെയുള്ള ശാസ്ത്രംകൊണ്ട് അറിയപ്പെടുന്നു. അതുപോലെ തന്നെ മനുഷ്യൻ മുതൽ നരകവാസികൾ, സ്ഥാവരങ്ങൾവരെ അനുഭവിച്ചു വരുന്ന ലഘുസുഖം വിഹിതധർമ്മങ്ങളെക്കൊണ്ടു തന്നെ സാധിക്കേണ്ടതാണെന്നും താരതമ്യേന വർത്തിക്കുന്നതാണെന്നും അറിയപ്പെടുന്നു.

അതുപോലെതന്നെ ഊർദ്ധ്വഗതന്മാരും ആയ ശരീരികൾക്ക് ദുഃഖതാരതമ്യം കാണുന്നതുകൊണ്ട്, ദുഃഖത്തിന്റെ ഹേതുവായി പ്രതിഷിദ്ധമായിരിക്കുന്ന അധർമ്മത്തിനും അത് അനുഷ്ഠിക്കുന്നവർക്കും താരതമ്യമുള്ളതായി വരുന്നു. ഇപ്രകാരം അവിദ്യാദിദോഷങ്ങൾ ഉള്ളവർക്ക് അവരുടെ ധർമ്മാധർമ്മത്തിനനുസരിച്ചു ശരീരം ധരിച്ച് തൽഫലമായി അനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്ന സുഖദുഃഖതാരതമ്യം അനിത്യവും സംസാരരൂപവും ആണെന്ന് ശ്രുതിസ്മൃതികളെക്കൊണ്ടും ന്യായംകൊണ്ടും സാധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ശ്രുതി ഇങ്ങിനെ പറയുന്നു:—"ശരീരം ധരിച്ചവന്ന് സുഖദുഃഖങ്ങൾ നശിക്കയില്ല." എന്നീ വാക്യം മേൽ വിവരിച്ച സംസാരസ്വരൂപത്തെ അനുവദിക്കുന്നു. "ശരീരമില്ലാത്തവനെ സുഖദുഃഖങ്ങൾ സ്പർശിക്കുന്നതുമില്ല." (ഛാന്ദോഗ്യം 8-12-1) ഇങ്ങിനെ മോക്ഷാഖ്യമായിരിക്കുന്ന അശരീരത്വത്തിന്ന് സുഖദുഃഖസ്പർശം ഇല്ലെന്നു പറയുന്നതുകൊണ്ട് ചോദനാലക്ഷണത്തോടുകൂടിയ ധർമ്മത്തിന്റെ ഫലം മോക്ഷ

മാവാൻ സംഗതിയില്ല. ധർമ്മം സുഖഫലകമാണ്. മോക്ഷം ധർമ്മത്തിൻെറ ഫലമാണെങ്കിൽ അശരീരത്തിന്ന് സുഖദുഃഖസ്പർശം നിഷേധിക്കുന്നത് യുക്തമല്ല. അശരീരത്വം തന്നെ ധർമ്മഫലമാണെന്നു വാദിക്കുന്നപക്ഷം അത് അങ്ങിനെയല്ല, സ്വാഭാവികമാണ്.

"അനവസ്ഥിതങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽപ്പരിണാമികളായ ശരീരങ്ങളിൽ അപരിണാമിയായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന മഹാനും സർവ്വവ്യാപിയും ആയ അശരീരനാണ് താൻ എന്നറിഞ്ഞിട്ട് ജ്ഞാനി ദുഃഖിക്കാതിരിക്കുന്നു." (കാഠകം 1-2-21) "ആത്മാവിന്ന് പ്രാണനോ മനസ്സോ ഇല്ല. അത് നിർമ്മലമാണ്." (മുണ്ഡകം 2-1-2) "ആ പുരുഷന് യാതൊന്നിനോടും ബന്ധമില്ല." (ബൃഹദാരണ്യം 4-3-15) ഇത്യാദിശ്രുതികളെക്കൊണ്ട് ആത്മാവ് സ്വഭാവേന അശരീരനാണെന്നു തെളിയുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അനുഷ്ഠേയകർമ്മങ്ങളുടെ ഫലത്തിൽനിന്ന് വിലക്ഷണമാണ് മോക്ഷാഖ്യവും നിത്യവും ആയ അശരീരത്വമെന്നു സാധിച്ചു. ചില വസ്തുക്കൾ പരിണാമികളാണെങ്കിലും നിത്യങ്ങളായി ഗണിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. അവ വികാരത്തെ പ്രാപിക്കുമ്പോഴും അവ ഇന്നതുതന്നെയാണെന്നുള്ള പ്രത്യഭിജ്ഞാനം നശിക്കുന്നില്ല. എങ്ങിനെയെന്നാൽ ജഗന്നിത്യത്വവാദികൾക്ക് പൃഥിവ്യാദിഭൂതങ്ങളും സാംഖ്യന്മാക്ക് ത്രിഗുണങ്ങളും പരിണാമിനിത്യങ്ങളാണ്. ജഗന്നിത്യത്വവാദികൾക്ക് ലോകം ഭൂതാത്മകവും സാംഖ്യന്മാക്ക് ഗുണാത്മകവും ആകുന്നു. പരിണാമംകൊണ്ട് ഗുണങ്ങളും ഭൂതങ്ങളും വിശ്വരൂപമായിത്തീരുന്നുണ്ടെങ്കിലും പരിണതവസ്തുക്കളിൽ ഭൂതങ്ങളേയും ഗുണങ്ങളേയും തിരിച്ചറിയുന്നതുകൊണ്ട് ജഗന്നിത്യത്വവാദികൾക്ക് ഭൂതങ്ങളും സാംഖ്യന്മാക്ക് ഗുണങ്ങളും പരിണാമിനിത്യങ്ങളാണ്.

എന്നാൽ ഈ അശരീരത്വം അല്ലെങ്കിൽ മോക്ഷം വാസ്തവത്തിലുള്ളതും ചലനപരിണാമാദിരഹിതവും നിത്യവും അല്ലെങ്കിൽ കൂടസ്ഥനിത്യവും ആകാശംപോലെ വിഭുവും അല്ലെ

ത്തിൽ സൎവ്വവ്യാപിയും നിൎവ്വികാരവും നിരീഹവും അവയവരഹിതവും സ്വയംപ്രകാശവും ആകുന്നു. ഇതിനെ ധൎമ്മാധൎമ്മങ്ങളോ അവയുടെ ഫലങ്ങളായ സുഖദുഃഖങ്ങളോ വൎത്തമാനം, ഭൂതം, ഭാവി എന്ന കാലത്രയങ്ങളോ ബാധിക്കുന്നില്ല എന്ന് "ധൎമ്മാധൎമ്മങ്ങളിൽനിന്നും കാൎയ്യകാരണങ്ങളിൽനിന്നും കാലത്രയത്തിൽനിന്നും അകന്നു നില്ക്കുന്നവൻ" (കഠം 2-14) എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള ശ്രുതികളെക്കൊണ്ടു കാണുന്നു. * ധൎമ്മാധൎമ്മങ്ങളുടെ അസ്പൃശ്യംഹേതുവായിട്ടുള്ള അശരീരത്വമാണ് ബ്രഹ്മത്വം. ആ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ ജിജ്ഞാസയാണ് പ്രസ്തുതവിഷയം. ബ്രഹ്മം കൎത്തവ്യകൎമ്മത്തിൻെറ ശേഷം (അംഗം) ആയിട്ടു മാത്രം ഇവിടെ ഉപദേശിക്കപ്പെടുകയും ആ കൎമ്മംകൊണ്ട് മോക്ഷം സാധിക്കുകയും ചെയ്യുന്നപക്ഷം അനിത്യമാവാനേ തരമുള്ളു. ഇങ്ങിനെയാകുമ്പോൾ മേൽപറഞ്ഞപ്രകാരം അനിത്യമായി താരതമ്യത്തോടുകൂടിയതായിരിക്കുന്ന കൎമ്മഫലങ്ങളിൽവെച്ച് ഏററവും കവിഞ്ഞ ഫലം മാത്രം മോക്ഷം എന്നു വരുന്നു. എന്നാൽ മോക്ഷം നിത്യമാണെന്ന് എല്ലാ മോക്ഷവാദികൾക്കും അഭിമതമാണ്. അതിനാൽ കൎമ്മത്തിൻെറ ശേഷത്വേനയാണ് ബ്രഹ്മത്തെ ഉപദേശിക്കുന്നത് എന്നതു യുക്തമല്ല.

അതിന്നുംപുറമെ "ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്നവൻ ബ്രഹ്മമാ

---

* താല്പൎയ്യം—താൻ ബ്രഹ്മമാണെന്ന അനുഭൂതിയാണ് മോക്ഷം. മോക്ഷം ജ്ഞാനാത്മകമാണ്. ധൎമ്മാധൎമ്മങ്ങൾ ക്രിയാസ്വരൂപങ്ങളാണ്. ക്രിയയിൽനിന്ന് തദ്വിലക്ഷണമായ മോക്ഷം (ബ്രഹ്മത്വം) സംഭവിക്കയില്ല. അതുകൊണ്ടു ധൎമ്മാധൎമ്മങ്ങളിൽനിന്നു ഭിന്നം എന്നു പറഞ്ഞു. കാൎയ്യകാരണസംബന്ധത്തിൻെറ അഭാവത്തോടുകൂടിയ ബ്രഹ്മത്വം (മോക്ഷം) ധൎമ്മജന്യമല്ല. ധൎമ്മജമായ കാൎയ്യം അനിത്യമാണ് അതു മോക്ഷമല്ല. കാലാതീതമായ ബ്രഹ്മഭാവം നിയതകാലസംബന്ധമായ ധൎമ്മത്തിൽനിന്നുണ്ടാകയില്ല. ധൎമ്മഫലം അനിത്യവും മോക്ഷം നിത്യവുമാണ്. മോക്ഷം ധൎമ്മഫലമാണെങ്കിൽ ബ്രഹ്മത്വത്തിൽ ഭോക്തൃത്വമുള്ളതായി വരും മോക്ഷം അനിത്യമാകയും ചെയ്യും. മീമാംസകന്മാർ സംസാരിയെ മുക്തനാക്കുന്നതിന്നുപകരം ബ്രഹ്മത്തെ സംസാരിയാക്കുന്നു!

യിത്തന്നെ ഭവിക്കുന്നു.'' (മുണ്ഡകം 3-2-9) ''ആ പരാവരനെ അറിയുമ്പോൾ ഇവന്റെ കർമ്മബന്ധങ്ങൾ നശിക്കുന്നു'' (മുണ്ഡകം 2-2-8) ''ബ്രഹ്മാനന്ദത്തെ അറിയുന്നവന്ന് യാതൊന്നിൽനിന്നും ഭയം ഉളവാകുന്നതല്ല.'' (തൈത്തിരീയം 2-9) ''ജനക, നീ അഭയത്തെ പ്രാപിച്ചിരിക്കുന്നു.'' (ബൃഹദാരണ്യം 4-2-4) ''ആ ബ്രഹ്മം താൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നിങ്ങിനെ തന്നെ മാത്രമേ അറിഞ്ഞിരുന്നുള്ളു. ആ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നാണ് സർവ്വവും ഉണ്ടായത്'' (വാജസനേയി 1-4-10) ''ഏകത്വത്തെ അറിയുന്നവന്ന് എന്തു മൌഢ്യം? എന്തു ശോകം?'' (ഈശ 7) ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ ബ്രഹ്മവിദ്യക്കനന്തരമായിട്ടു തന്നെ മോക്ഷത്തെ ദർശിപ്പിക്കുകയും മോക്ഷത്തിന്നു മുമ്പായിച്ചെയ്യേണ്ട മററു യാതൊരു കാര്യവുമില്ലെന്ന് വെളിപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ ''വാമദേവഷി ഈ ബ്രഹ്മത്തെ അറിഞ്ഞ ഉടനെ മനുവും സൂര്യനും ഞാൻതന്നെയായിഭവിച്ചു എന്ന അനുഭവം അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായി'' (ബൃഹദാരണ്യം 1-4-10) ഈ വാക്യം ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്നും മോക്ഷമായ സർവ്വാത്മഭാവത്തിന്നും മദ്ധ്യേ ചെയ്യേണ്ടതൊന്നുമില്ലെന്നു കാണിപ്പാനായി ഉദാഹരിക്കത്തക്കതാണ്. നിന്നു പാടുന്നു എന്ന ദിക്കിൽ നില്പിന്നും പാടലിന്നും മദ്ധ്യേ കാര്യാന്തരമില്ലെന്നപോലെ ജ്ഞാനത്തിന്നും മോക്ഷത്തിന്നും മദ്ധ്യേയും ജ്ഞാനി മറെറാന്നും ചെയ്യേണ്ടതില്ലെന്നു സ്പഷ്ടം. ''നിന്തിരുവടി ഞങ്ങളുടെ പിതാവാണ്. നിന്തിരുവടി ഞങ്ങളെ അജ്ഞാനത്തിന്റെ മറുകരയിലേക്കു കടത്തുന്നു'' (പ്രശ്നം 6-8) ''ആത്മാവിനെ അറിയുന്നവർ ലോകത്തിന്റെ മറുകര കടക്കുന്നു എന്ന് അങ്ങേപ്പോലെയുള്ളവരിൽനിന്നു ഞാൻ കേട്ടിട്ടുണ്ട്. അല്ലയോ ഭഗവാനെ, അങ്ങിനെ കേട്ടിട്ടുള്ള ഞാൻ ദുഃഖിക്കുന്നു. അങ്ങിനെയുള്ള എന്നെ അങ്ങുന്ന് ദുഃഖത്തിൽനിന്നു കരകയററേണമെ!'' (ഛാന്ദോഗ്യം 7-1-3) ''(അഭ്യാസവൈരാഗ്യങ്ങളാകുന്ന ചാരവെള്ളംകൊണ്ട്) രാഗാദിചിത്തമലങ്ങളെ തിരുമ്പിക്കളഞ്ഞ ആ ആൾക്ക് സനൽകുമാരഭഗവാൻ അന്ധകാരത്തിന്റെ മറു

ക്കര കാണിച്ചുകൊടുക്കുന്നു.'' (ഛാന്ദോഗ്യം 7-26-2) എന്നി ങ്ങിനെയുള്ള ശ്രുതികൾ മോക്ഷത്തിന്നുള്ള പ്രതിബന്ധങ്ങളെ നീക്കുക മാത്രമാണ് ആത്മജ്ഞാനത്തിൻെറ ഫലം എന്നു കാണിക്കുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ നമ്മൾ എല്ലാവരും മുക്തന്മാ രാണ്. നാം അതറിയുന്നില്ല. കാരണം ചിത്തമലങ്ങളാ ണ്. ആ മലങ്ങളെ അകററിയാൽ മാത്രമേ ആ ജ്ഞാനം പ്രകാശിക്കയുള്ളൂ. അഭ്യാസവൈരാഗ്യങ്ങളെക്കൊണ്ടു മലങ്ങ ളെയകററുമ്പോൾ ജ്ഞാനം ഉദിക്കും. ആ ജ്ഞാനംതന്നെ മോക്ഷം. അങ്ങിനെതന്നെ ഗൌതമാചാൎയ്യപ്രണീതവും യു ക്തിപ്രപഞ്ചിതവുമായ സൂത്രം പറയുന്നു. ''ദുഃഖം, ജന്മം, പ്രവൃത്തി, രാഗാദിദോഷങ്ങൾ, മിഥ്യാജ്ഞാനം ഇവയിൽ ഒ ടുവിലൊടുവിലുള്ളവ നശിക്കുമ്പോൾ അവയ്ക്കുടുത്തടുത്തു മുമ്പി ലുള്ളവ നശിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അപവൎഗ്ഗം അല്ലെങ്കിൽ മോ ക്ഷം'' (ന്യായസൂത്രം 1-1-2) താനും ബ്രഹ്മവും ഒന്നാണെന്നു ള്ള ജ്ഞാനംകൊണ്ടു മിത്ഥ്യാജ്ഞാനം നശിക്കും. അതു നശി ക്കുമ്പോൾ രാഗാദിദോഷങ്ങളും അപ്പോൾ പ്രവൃത്തിയും അ പ്പോൾ ജന്മവും അപ്പോൾ ദുഃഖവും നശിക്കും. അപ്പോൾ മോക്ഷമായി എന്നു സാരം.

ഈ ബ്രഹ്മാത്മൈകത്വവിജ്ഞാനം സംപദ്രൂപമല്ല. * എങ്ങിനെയെന്നാൽ ''മനസ്സ് അനന്തം (അസംഖ്യേയപരി

---

* സമ്പത്ത് എന്നു പറയുന്നത് അല്പവസ്തുവാകുന്ന ഒരു ആലംബ നത്തിൽ എന്തെങ്കിലും ഒരു സാദൃശ്യം നിമിത്തം മഹത്തായ മറെറാരു വസ്തു വിനെ സമ്പാദിക്കുന്നതാണ്. അല്പവസ്തുവിനെ മഹത്തായ മറെറാരു വ സ്തുവാണെന്നു ധ്യാനിക്കലാണ്. മനസ്സ് ഓരോ വസ്തുവിനെ കാണുമ്പോൾ തദാകാരമായിത്തീരുന്നതുകൊണ്ട് ഒരു മനസ്സ് ഇങ്ങിനെ അസംഖ്യം മന സ്സുകളായിത്തീരുന്നു. ഇങ്ങിനെ മനസ്സ് വിശ്വദേവന്മാരെപ്പോലെ അന ന്തമായിത്തീരുന്നു. ഈ സാദൃശ്യത്തെ അപേക്ഷിച്ച് മനസ്സിനെ വിശ്വദേ വന്മാരാക്കി ധ്യാനിക്കുന്നത് സമ്പത്താണ്. മനസ്സിൻെറ മനസ്ത്വം മറ ന്ന് അതിനെ നാശരഹിതന്മാരായ വിശ്വദേവന്മാരാക്കി ധ്യാനിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മാത്മൈകത്വവിജ്ഞാനം സമ്പദ്രൂപമല്ല വസ്തുസ്വരൂപംതന്നെയാണെ ന്നു സാരം.

ണാമയുക്തം; വിശ്വദേവന്മാരും അനന്തന്മാർ (അനശ്വരന്മാർ) അതുകൊണ്ട് മനസ്സ് വിശ്വദേവന്മാർ എന്നുപാസിക്കുന്നവൻ അനന്തലോകത്തെ ജയിക്കുന്നു അല്ലെങ്കിൽ, അമൃതനാകുന്നു." (ബൃഹദാരണ്യം 3-1-9) ഈ ഉപാസനാ സംപദ്രൂപമാണ്. ബ്രഹ്മാത്മൈകത്വം സമ്പദ്രൂപമല്ല.

"മനസ്സ് ബ്രഹ്മമാണെന്നുപാസിക്ക." (ഛാന്ദോഗ്യം 3-1-18) "ആദിത്യൻ ബ്രഹ്മമെന്നാണുപദേശം" (ഛാന്ദോഗ്യം 3-19-1) എന്നിവയിൽ മനസ്സിലും ആദിത്യനിലും ബ്രഹ്മധ്യാനത്തെ അധ്യ * സിക്കുന്നതുപോലെ ബ്രഹ്മാത്മൈകത്വം അധ്യാസരൂപവുമല്ല.

ബ്രഹ്മാത്മൈകത്വം വിശിഷ്ടക്രിയായോഗംകൊണ്ടുണ്ടായതല്ല. പ്രളയകാലത്ത് വായു തന്നിൽ അഗ്ന്യാദികളേയും സുഷുപ്തിയിൽ പ്രാണൻ തന്നിൽ വാഗാദികളേയും സംവരണം ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട് രണ്ടും സംവർഗ്ഗന്മാരായി. അതുപോലെ ജീവാത്മാവ് തങ്കൽ ബൃംഹണക്രിയ നടത്തിയതുകൊണ്ടു ബ്രഹ്മമായി ഭവിച്ചതല്ല. ബ്രഹ്മാത്മൈകത്വം വിശിഷ്ടക്രിയായോഗംകൊണ്ടുണ്ടായതല്ല എന്നു സാരം.

ഉപാംശുയാഗത്തിൽ ഉപയോഗിക്കുന്ന നെയ്യ് യജ്ഞകർത്താവിന്റെ ഭാര്യ നോക്കുമ്പോൾ സംസ്കരിക്കപ്പെടുന്നതുപോലെ യാഗാംഗമായ യജ്ഞകർത്താവ് ഉപാസ്തിവിധിയെ അനുസരിച്ചു താൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നു ധ്യാനിക്കുന്നതുകൊണ്ടു യജ്ഞകർത്താവിന്റെ ജീവാത്മാവ് സംസ്കരിക്കപ്പെടുന്നു. അങ്ങിനെയുള്ള സംസ്കാരരൂപമാണ് ബ്രഹ്മാത്മൈകത്വം എന്നതും ശരിയല്ല.

സംപദാദിരൂപമാണ് ബ്രഹ്മാത്മൈകത്വവിജ്ഞാനം എന്നു വരുമ്പോൾ "തത്വമസി" (ഛാന്ദോഗ്യം 6—8—7) "അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി" (ബൃഹദാരണ്യം 14-10) "അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ." (ബൃഹദാരണ്യം 2—5—19) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങി

* സംപത്തിൽ ധ്യാനം ആധേയപ്രധാനവും അധ്യാസത്തിൽ ആധാരപ്രധാനവും ആണെന്നാണു ഭേദം.

ഏകത്വപ്രതിപാദനപരങ്ങളായ വാക്യങ്ങളുടെ സമന്വയം ആണെങ്കിൽ പദയോജന ബാധിതമായി ഭവിക്കുന്നു. "മനസ്സിൻെറ ബന്ധങ്ങളും സർവസംശയങ്ങളും ഛേദിക്കപ്പെടുന്നു" (മുണ്ഡകം 2-2-8) ഇത്യാദിയായ അവിദ്യാനാശത്തിൻെറ ഫലശ്രുതികൾക്കു വിരോധം നേരിടുന്നു. "ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്നവൻ ബ്രഹ്മമായിത്തന്നെ ഭവിക്കുന്നു." (മുണ്ഡകം 3-2-9) ഇത്യാദി ബ്രഹ്മസ്വരൂപപ്രാപ്തിപരങ്ങളായ വാക്യങ്ങൾ, ഏകത്വം സംപദാദിരൂപമാണെങ്കിൽ നന്നായി യോജിക്കയില്ല. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മാത്മൈകത്വവിജ്ഞാനം സംപദാദിരൂപമല്ല. ബ്രഹ്മജ്ഞാനം പുരുഷപ്രവൃത്തികൊണ്ടുണ്ടാക്കത്തക്കതുമല്ല. എന്നാലത് പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങളെക്കൊണ്ടറിയാവുന്ന വസ്തുക്കളെപ്പോലെ വസ്തുതന്ത്രമാണ്. ബ്രഹ്മാത്മൈകത്വം വസ്തുസ്വരൂപമാണെന്നു സാരം. ഇങ്ങിനെയിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തിന്നോ അതിൻെറ ജ്ഞാനത്തിന്നോ യാതൊരു യുക്തികൊണ്ടും നമ്മുടെ ക്രിയകളോടു സംബന്ധം കല്പിപ്പാൻ കഴിയുന്നതല്ല. അറിയുക എന്ന ക്രിയയുടെ കർമ്മത്വേനയും ബ്രഹ്മത്തിന്നു ക്രിയാസംബന്ധമില്ല. "ബ്രഹ്മം അറിയപ്പെട്ടതിൽനിന്നും അറിയപ്പെടാത്തതിൽനിന്നും കവിഞ്ഞു ഭിന്നമായിരിക്കുന്നു." (കേനം 1-3) എന്നിങ്ങിനെ അറിവിൻെറ കർമ്മത്വം ബ്രഹ്മത്തിന്നു നിഷേധിച്ചിരിക്കുന്നു. "യാതൊരു ബ്രഹ്മം ഹേതുവായിട്ട് ഒരുവൻ ഈ ലോകത്തെ അറിയുന്നുവോ ആ ബ്രഹ്മത്തെ അവൻ എന്തുകൊണ്ട് അറിയുന്നു?" (ബൃഹദാരണ്യം 2-4-13). അതുപോലെതന്നെ ഉപാസനക്രിയാകർമ്മത്വവും ബ്രഹ്മത്തിന്നു നിഷേധിച്ചതായിക്കാണുന്നുണ്ട് "വാക്കിനെത്തന്നെപ്രകാശിപ്പിച്ചിരിക്കുന്ന യാതൊന്ന് വാക്കുകൊണ്ട് അപ്രകാശ്യമോ അതുതന്നേയാണു ബ്രഹ്മം, ഒരുവൻ ഉപാസിക്കുന്ന വസ്തുവല്ല എന്നു നീ അറിയുക" (കേനം 1-4). ഇവിടെ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ അവിഷയത്വത്തെ ആദ്യം ഉപന്യസിച്ച് അനന്തരം ഉപാസനക്രിയാകർമ്മത്വത്തെ നിഷേധിക്കയും ചെയ്യുന്നു.

ബ്രഹ്മം അവിഷയമാണെങ്കിൽ അതിൻെറ ശാസ്ത്രയോ

നിത്വം അല്ലെങ്കിൽ ശാസ്ത്രപ്രമാണകത്വം എങ്ങിനെ ഘടിക്കും എന്നു പറയാം.

അവിദ്യാ വ്യാജേന ഉണ്ടാക്കിത്തീർത്തിട്ടുള്ള ലോകനാനാത്വബുദ്ധിയെ അപനയിക്ക അല്ലെങ്കിൽ അകററുക എന്നതാണ ശാസ്ത്രത്തിൻെറ ഉദ്ദേശം. വിഷയഭൂതമായ ബ്രഹ്മം ഇന്ന സ്വരൂപത്തോടു കൂടിയതാണെന്നു പ്രതിപാദിപ്പാൻ ശാസ്ത്രം ഒരുങ്ങുന്നില്ല. പ്രത്യഗാത്മാവ് ജ്ഞാതാവാകകൊണ്ടു ജ്ഞേയം അല്ലെങ്കിൽ വിഷയമല്ലെന്നു കാണിച്ച് അവിദ്യയുണ്ടാക്കിത്തീർത്തിട്ടുള്ള ജ്ഞേയം, ജ്ഞാതാവ്, ജ്ഞാനം എന്നീ ഭേദബുദ്ധിയെ അകററുവാനാണ് ശാസ്ത്രം ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. ഭേദബുദ്ധിയിൽനിന്നു നിവൎത്തിപ്പിക്കുന്നതാണ ശാസ്ത്രത്തിൻെറ വിഷയം. ശാസ്ത്രം പ്രവൃത്തിപരമല്ല, നിവൃത്തിപരമാണ്. ശാസ്ത്രം തന്നെ അങ്ങിനെ പറയുന്നു. "യാതൊരാൾക്ക് അത് അറിഞ്ഞുകൂടയോ, അവന് അതറിയാം യാതൊരാൾക്ക് അത് അറിയാം, അവന്ന് അതറിഞ്ഞുകൂടാ. അറിഞ്ഞവൎക്കറിഞ്ഞുകൂടാ. അറിയാത്തവൎക്കറിയാം" (കേനം 2-3). "നിണക്ക് ദൎശനവിഷയത്തെയല്ലാതെ ദ്രഷ്ടാവിനേയോ ജ്ഞാനവിഷയത്തെയല്ലാതെ ജ്ഞാതാവിനേയോ കാണുവാനോ അറിയുവാനോ കഴികയില്ല. അല്ലെങ്കിൽ ജ്ഞാനത്തിൻെറ ജ്ഞാതാവിനേയോ ദൎശനത്തിൻെറ ദ്രഷ്ടാവിനേയോ അറിവാനോ കാണുവാനോ കഴികയില്ല" (ബൃഹദാരണ്യം 3-4-2) ഇത്യാദിയാണ് ശാസ്ത്രം പറയുന്നത്. അതുകൊണ്ട് അവിദ്യാകല്പിതമായ നമ്മുടെ സംസാരിഭാവത്തെ അകററുമ്പോൾ, നിത്യമുക്തനായ ആത്മാവിൻെറ സ്വരൂപം സമൎപ്പിക്കപ്പെടും. ഈ സ്വരൂപപ്രകാശനത്തിന്നുള്ള വിഘ്നം നമ്മുടെ സംസാരിത്വമാണ്. സംസാരിത്വത്തെ അപനയിക്കുമ്പോൾ ആത്മസ്വരൂപപ്രകാശത്തിന്നു പ്രതിബന്ധമില്ല. പ്രതിബന്ധത്തെ അകററുക മാത്രമാണ് ശാസ്ത്രം ചെയ്യുന്നത്. ആത്മാവ് നിത്യമുക്തനാണ്. പ്രതിബന്ധം നീങ്ങുമ്പോൾ അനുഭവപ്പെടുന്നു. ആത്മസ്വരൂപാനുഭൂതിതന്നെ മോക്ഷം. അതു നിത്യമാണ്. പ്രതിബന്ധത്തെ നശിപ്പിക്കുമ്പോൾ

മോക്ഷം അഭിവ്യക്തിയെ പ്രാപിക്കുന്നു. മോക്ഷം മുമ്പുതന്നെ ഉള്ളതാണ്. അത് ഉണ്ടാക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതല്ല. അതുകൊണ്ടു നിത്യവുമാണ്.

മോക്ഷം ഉണ്ടാക്കിത്തീർക്കേണ്ടതാണ് എന്ന മതക്കാരനു മാനസമോ വാചികമോ കായികമോ ആയ ക്രിയ വേണം എന്നത് യുക്തംതന്നെ. അതുപോലെതന്നെ മോക്ഷം വികാര്യം അല്ലെങ്കിൽ രൂപാന്തരത്തെ പ്രാപിപ്പിക്കലാണ് എന്ന മതക്കാരനും കർമ്മം വേണം. ഈ രണ്ടു പക്ഷക്കാരുടേയും മോക്ഷം അനിത്യമാകാതെ കഴിയുകയില്ല. ക്ഷീരവികാര്യമായ ദധി മുതലായതോ കുലാലാദികളുണ്ടാക്കുന്ന ഘടം മുതലായതോ ലോകത്തിൽ നിത്യങ്ങളായിക്കാണപ്പെടുന്നില്ല.

മോക്ഷം അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മപ്രാപ്തി പ്രാപ്യമാകയാൽ അതു കർമ്മാപേക്ഷകമാണെന്നും ശങ്കിക്കേണ്ട. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ നമ്മുടെ ആത്മസ്വരൂപമാണ് ബ്രഹ്മം അല്ലെങ്കിൽ മോക്ഷം. അതിനെ അന്യത്ര സാധിക്കേണ്ടതില്ല. നമുക്കുള്ളതിനെയല്ല, ഇല്ലാത്തതിനെയാണ് നാം സമ്പാദിക്കുന്നത്. നമ്മുടെ ആത്മസ്വരൂപമല്ല ബ്രഹ്മം എന്നിരുന്നാലും ബ്രഹ്മം സർവ്വഗതനാകകൊണ്ട് അത് എല്ലാവരാലും ലഭിക്കപ്പെട്ട സ്വരൂപത്തോടു കൂടിയതായിത്തന്നെ ഇരിക്കുന്നു. ലഭിച്ചതിനെത്തന്നെ ലഭിക്കേണ്ട ആവശ്യമില്ല.

മോക്ഷം സംസ്കരിക്കപ്പെടേണ്ട അല്ലെങ്കിൽ ശുദ്ധീകരിക്കപ്പെടേണ്ട ഒരു വസ്തുവാകകൊണ്ട് അത് സംസ്കാരക്രിയയെ അപേക്ഷിക്കുന്നു എന്നു വാദിക്കുന്നപക്ഷം മോക്ഷം സംസ്കാര്യവുമല്ല. സംസ്കാരം ഉണ്ടാക്കുന്നത് സംസ്കരിക്കപ്പെടുന്ന വസ്തുവിൽ വല്ല ഗുണത്തേയും ചേർത്തിട്ടോ, അതിൽനിന്നു വല്ല ദോഷത്തേയും അപനയിച്ചിട്ടോ ആയിരിക്കണം. ഗുണത്തെച്ചേർത്തിട്ടാവാൻ തരമില്ല. സർവ്വഗുണവും തികഞ്ഞ നിരതിശയ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ സ്വരൂപമായ മോക്ഷത്തിൽ എങ്ങിനെ പുതിയ ഗുണങ്ങളെച്ചേർക്കും? ദോഷത്തെ അപനയിപ്പാനും തരമി

ല്ല. നിത്യശുദ്ധബ്രഹ്മസ്വരൂപമാണ് മോക്ഷം. അതിൽനിന്ന് എന്തു ദോഷത്തെയാണകററുന്നത്?

ഭാസ്വരത്വം ദർപ്പണത്തിൻെറ ധർമ്മം എന്നപോലെ മോക്ഷം ആത്മധർമ്മമാണ്. മലിനമായ ദർപ്പണത്തിൽ ഭാസ്വരത്വം പ്രകാശിക്കാത്തതുപോലെ അവിദ്യാവൃതമായ ആത്മാവിൽ മോക്ഷം പ്രകാശിക്കുന്നില്ല. മാർജ്ജനം അല്ലെങ്കിൽ തുടയ്ക്കൽ എന്ന വ്യാപാരംകൊണ്ട് ഭാസ്വരത്വം പ്രകാശിക്കുന്നപോലെ ആത്മാവിൽ സംസ്കാരക്രിയകൊണ്ട് മോക്ഷം പ്രത്യക്ഷീഭവിക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നതു ശരിയല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ആത്മാവ് ഒരു ക്രിയയുടെ ആശ്രയം (ആധാരം) അല്ല. (കരിങ്കല്ലിൽ രൂപം കൊത്തുന്നപോലെ ആത്മാവിൽ മോക്ഷം കൊത്താൻ തരമില്ലെന്നു സാരം). യാതൊന്നിങ്കൽ ഒരു ക്രിയ ചെയ്യുന്നുവോ അതിങ്കൽ ഒരു വികാരം വരുത്താതെ ആ ക്രിയ ചെയ്യാൻ തരമില്ല. ക്രിയകൊണ്ട് ആത്മാവിൽ വികാരം വരുന്ന പക്ഷം ആത്മാവ് അനിത്യമായിത്തീരും. "അവികാര്യോയമുച്യതേ", "ആത്മാവ് അവികാര്യമാണെന്നു പറയപ്പെടുന്നു." ഇത്യാദി വാക്യങ്ങൾക്ക് ബാധ വരികയും ചെയ്യും. അതുമാശാസ്യമല്ല. അതുകൊണ്ട് ആത്മാവിൽ യാതൊരു ക്രിയയും നടത്തുന്നത് ശക്യമല്ല. മററൊന്നിങ്കൽ ഒരു ക്രിയ നടത്തുന്നതാണെങ്കിൽ ആത്മാവ് അതിനു വിഷയമല്ലാത്തതു നിമിത്തം ആ ക്രിയകൊണ്ട് ആത്മാവ് സംസ്കരിക്കപ്പെടുന്നില്ല.

ദേഹാശ്രയങ്ങളായ സ്നാനം, ആചമനം, യജ്ഞോപവീതധാരണം മുതലായ ക്രിയകളെക്കൊണ്ട് ദേഹിയല്ലെങ്കിൽ ദേഹോപഹിതനായ ആത്മാവ് സംസ്കരിക്കപ്പെടുന്നതായിക്കണ്ടിട്ടില്ലയോ എന്നു ചോദിക്കുന്നപക്ഷം ഇല്ലെന്നുതന്നെ പറയണം. ദേഹേന്ദ്രിയമനോഹങ്കാരാദികളോട് സംബദ്ധവും അവിദ്യാനിമിത്തം ആത്മചേതന ഗൃഹീതവും ആയ ഒന്നിനെയാണ് സ്നാനാദികൾ സംസ്കരിക്കുന്നത്. (വാസ്തവത്തിലുള്ള ആത്മാ

വിനെയല്ല.) സ്നാനാദികൾക്കു ദേഹത്തോടാണ് സംസ്പർശം ഉണ്ടാകുന്നത്. ദേഹത്തോടാണ് അവ ചേരുന്നത് എന്നു പ്രത്യക്ഷമാണല്ലോ. ദേഹാശ്രയയായ അവിദ്യാഹേതുവായിട്ട് ആത്മത്വേന ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നതും ദേഹാദിസംഘാതസ്വരൂപവും ആയ ഒന്നാണ് സംസ്കരിക്കപ്പെടുന്നത് എന്നത് യുക്തമാണ്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ ദേഹത്തിൽ ചികിത്സ ചെയ്തുണ്ടാകുന്ന ധാതുസാമ്യം (അരോഗത) നിമിത്തം ദേഹത്തോടു സംബന്ധമായി ദേഹം താനാണെന്ന് അഭിമാനിക്കുന്ന ഒന്നിനാണ് ആരോഗ്യഫലമുണ്ടാകുന്നതും താൻ അരോഗനാണെന്ന ബുദ്ധിയുളവാകുന്നതും. ഇപ്രകാരം സ്നാനം ആചമനം യജ്ഞോപവീതധാരണം എന്നിവയെക്കൊണ്ട്, "ഞാൻ ശുദ്ധൻ, സംസ്കൃതൻ" ആക്ക് തോന്നുന്നുവോ അതാണ് സംസ്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. അത് ദേഹത്തോടു സംബന്ധവും ആണ്. ഞാൻ കർത്താവാണെന്ന ബുദ്ധിയോടുകൂടിയതായി വിഷയഗ്രഹണത്തോടു കൂടിയതായി അഹംപ്രത്യയവിഷയമായിരിക്കുന്ന ആ പുരുഷാഭാസമാണ് എല്ലാ ക്രിയകളേയും ചെയ്യുന്നത്. ആ ക്രിയകളുടെ ഫലം ആ പുരുഷാഭാസംതന്നെ അനുഭവിക്കുന്നു. ഈ തത്വം വാസ്തവത്തിൽ ആത്മാവല്ല ആത്മാഭാസം അല്ലെങ്കിൽ ആത്മപ്രതിബിംബമാണ്. "ഇരുവരിൽ ഒന്നു കർമ്മഫലത്തെ രുചിയോടെ ഭുജിക്കുന്നു. മറ്റേവൻ നോക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കമാത്രം ചെയ്യുന്നു." (മുണ്ഡകം 3-1-1), ഈ മന്ത്രംകൊണ്ട് സാക്ഷാൽ ആത്മാവ് ഭോക്താവല്ലെന്നു കാണുന്നു. "ദേഹേന്ദ്രിയമനസ്സുകളോടു യോജിപ്പിക്കപ്പെട്ട ജീവനെയാണ് ജ്ഞാനികൾ ഭോക്താവെന്നു പറയുന്നത്." (കാഠകം 1-3-4) എന്നും കാണുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ സാക്ഷാൽ ആത്മാവിനെപ്പററി ഇങ്ങിനെയും പറയുന്നു:—"ബ്രഹ്മം ഏകനായ ദേവനും സർവ്വഭൂതങ്ങളിലും അപ്രത്യക്ഷമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നവനും വിഭുവും സർവ്വഭൂതങ്ങളുടേയും അന്തരാത്മാവും കർമ്മസാക്ഷിയും കർമ്മഫലദാതാവും ജ്ഞാനസ്വരൂപനും നിത്യമുക്തനും നിർഗ്ഗുണനും ആകുന്നു" (ശ്വേതാശ്വതരം 6-11). "ആ ബ്രഹ്മം സർവ്വ

വ്യാപിയും ഭാസ്വരനും അകായനും വ്രണപ്പെടാത്തവനും മാംസപിണ്ഡമില്ലാത്തവനും പാപരഹിതനും ആകുന്നു.'' (ഈശം 8) ഈ രണ്ടു മന്ത്രങ്ങളും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ നിരതിശയത്വത്തേയും നിത്യശുദ്ധത്വത്തേയും കാണിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മഭാവം തന്നെയാണ് മോക്ഷവും. അതുകൊണ്ട് മോക്ഷം സംസ്കരിക്കത്തക്കതല്ല. ഇതിൽനിന്ന് അന്യവും ഇതിന്നെതിരും ആയി ക്രിയാസംബന്ധവഴിയ്ക്കുള്ള ഒരു മോക്ഷത്തെ ആർക്കുംതന്നെ കാണിക്കുവാൻ ശക്യമല്ലാത്തതുകൊണ്ട് മോക്ഷവിഷയത്തിൽ ജ്ഞാനമൊന്നല്ലാതെ ക്രിയയുടെ ഗന്ധമാത്രത്തെപ്പോലും കാരണത്വേന പ്രവേശിപ്പിക്കുന്നത് അസംഗതമാകുന്നു.

ജ്ഞാനംതന്നെ മനഃസംബന്ധിനിയായ ഒരു ക്രിയയല്ലയോ എന്നു ചോദിക്കുന്നതായാൽ അല്ലെന്നു പറയണം. ജ്ഞാനത്തിന്നും ക്രിയക്കുംതമ്മിൽ വൈലക്ഷണ്യമുണ്ട്. കർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യാനായി വേദം ശാസിക്കുന്നുണ്ട്. ആ കർമ്മങ്ങൾ പുരുഷബുദ്ധിയുടെ ചികീർഷയെ അപേക്ഷിക്കുന്നതല്ലാതെ ഒരു വസ്തുസ്വരൂപത്തെ അപേക്ഷിക്കുന്നില്ല. എങ്ങിനെയെന്നാൽ ''യാതൊരു ദേവതയ്ക്കു കൊടുപ്പാനായി ഹവിസ്സിനെ ഗ്രഹിക്കുന്നുവോ അതിനെ 'വഷട്'' എന്നുച്ചരിക്കുന്നതിന്നു മുമ്പായി ധ്യാനിക്ക.'' ''സന്ധ്യയേ മനസ്സുകൊണ്ടു ധ്യാനിക്ക.''(ഐതരേയം 3-8-1). എന്നിങ്ങിനെയുള്ളേടത്ത് ധ്യാനം അല്ലെങ്കിൽ ചിന്തനം മനഃസംബന്ധമാണെങ്കിലും അത് ഒരു ക്രിയയാണ്. ധ്യാനം ചെയ്കയോ ചെയ്യാതിരിക്കുകയോ പ്രകാരാന്തരേണ ചെയ്കയോ ആവാം. അത് ചെയ്യുന്നവന്റെ ബുദ്ധിക്കധീനമാണ്. എന്നാൽ മാനസമായ ജ്ഞാനം അങ്ങിനെയല്ല. അത് പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങളിൽനിന്നു ജനിക്കുന്നതാണ്. പ്രത്യക്ഷാദികൾ വസ്തുസ്വരൂപത്തെ അനുസരിക്കും. അതുകൊണ്ടു പ്രത്യക്ഷാദികളിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന ജ്ഞാനം ചെയ്യത്തക്കതോ ചെയ്യാതിരിക്കത്തക്കതോ മറെറാരുവിധം ചെയ്യത്തക്കതോ അല്ല. അതു കേവലം വസ്തുസ്വരൂപത്തെ അപേക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ടായിത്തീരുന്നു. ജ്ഞാനം വിധികൊണ്ടോ ശാസനംകൊണ്ടോ ഉണ്ടാകുന്നതല്ല.

(നീ ഒരു ഗജത്തെക്കാണുക എന്ന ശാസനംകൊണ്ടു ഗജദശനം ലഭിക്കുന്നതല്ല. ദൃഷ്ടിപഥത്തിൽ ഗജമുണ്ടെങ്കിൽ മാത്രമേ ഗജജ്ഞാനമുണ്ടാവുകയുള്ളൂ. അതുകൊണ്ട് ഗജദശനം ഗജാപേക്ഷമാണ്.)

ക്രിയാ പുരുഷാധീനമെങ്കിലും ജ്ഞാനം വസ്തുതന്ത്രമാണ്, പുരുഷാധീനമല്ല. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനത്തിന്നു മാനസത്വമുണ്ടെങ്കിലും ധ്യാനാദിക്രിയകളിൽനിന്ന് വളരെ വിലക്ഷണമാണ് ജ്ഞാനം.

ദൃഷ്ടാന്താന്തരം. "ഗൌതമ, പുരുഷൻ അഗ്നിയാണ്;" "ഗൌതമ, സ്ത്രീ അഗ്നിയാണ്" (ഛാന്ദോഗ്യം 5-7; 8-1.) എന്ന ദിക്കിൽ സ്ത്രീപുരുഷന്മാരിലെ അഗ്നിബുദ്ധി, മാനസിയാണ്. അത് ആജ്ഞാപനംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്നതും പുരുഷതന്ത്രവും ആകുന്നു. സംകല്പം പുരുഷാധീനമാണ്. എന്നാൽ യഥാത്ഥമായ അഗ്നിയിൽ ഉണ്ടാകുന്ന അഗ്നിബുദ്ധി അല്ലെങ്കിൽ അഗ്നിജ്ഞാനം ചോദനാധീനമോ പുരുഷതന്ത്രമോ അല്ല. അത പ്രത്യക്ഷവിഷയമായ വസ്തുവിൻെറ സ്വരൂപത്തെ അനുസരിച്ചുണ്ടാകുന്ന ജ്ഞാനമാണ്. അത് ഒരു ക്രിയയല്ല. ഇപ്രകാരംതന്നെ പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ശാബ്ദം എന്നീ സവ്വപ്രമാണങ്ങളിൽനിന്നും ജനിക്കുന്ന ജ്ഞാനത്തിൻേറയും സ്വരൂപത്തെ ധരിച്ചുകൊള്ളണം.

ഇങ്ങിനെയിരിക്കെ വാസ്തവത്തിൽ സവ്വത്തിൻേറയും ആത്മാവായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനവും ചോദനകൊണ്ട് (വിധികൊണ്ട്) ഉണ്ടാവാൻ പാടില്ല. ആ ജ്ഞാനം ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ അനുസരിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മജ്ഞാനവിഷയമായ "ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുക" എന്നിങ്ങിനെ വിധിപരമായുള്ള വാക്യങ്ങൾ വേദത്തിലുണ്ടെങ്കിലും ബ്രഹ്മജ്ഞാനം ആജ്ഞാപനംകൊണ്ടോ ശാസനംകൊണ്ടോ ജനിപ്പിക്കത്തക്കതല്ലാത്തതിനാൽ ആ വക വാക്യങ്ങൾ കല്ലിന്മേൽ വെട്ടുന്ന കത്തിയുടെ വായ്ത്തല പോകുന്നതുപോലെ കുണ്ഠീഭവിച്ച് നിഷ്ഫലമായിത്തീരുന്നു. കാരണം ജ്ഞാനം ഭൂതവസ്തുവിഷയമാണ്.

ഒരു വസ്തുജ്ഞാനം തദ്വസ്തുതന്ത്രമാണ്. പ്രവൃത്തിനിവൃത്തികളെക്കൊണ്ടുണ്ടാക്കത്തക്കതല്ല. പുരുഷബുദ്ധിതന്ത്രമല്ല. എന്നാൽ പിന്നെ "ആത്മാവിനെ കണ്ടറിയുക, വേദം വായിച്ചറിയുക" എന്നിങ്ങിനെ വിധിപരങ്ങളായിത്തോന്നുന്ന വചനങ്ങൾ എന്തിനായി പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നു പറയാം.

മനുഷ്യർ പ്രകൃത്യാ ബഹിർമ്മുഖന്മാരായി ശബ്ദാദിവിഷയങ്ങളിൽ വ്യാപരിച്ചുവരുന്നു. ബാഹ്യവിഷയങ്ങളിൽ അവരെ വിമുഖന്മാർ (ഉദാസീനന്മാർ) ആക്കുവാനാണ് പ്രസ്തുതവാക്യങ്ങളെ ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. "എനിക്കു കുശലം ഭവിക്കട്ടെ! എനിക്ക് അനത്ഥം ഭവിക്കാതിരിക്കട്ടെ!" എന്നിങ്ങിനെ യാതൊരുപുരുഷൻ വിഷയലംപടനായി പ്രവൃത്തിച്ചുവരികയും തന്നിമിത്തം പരമപുരുഷാത്ഥം പ്രാപിക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുവോ, ആ പരമപുരുഷാത്ഥകാംക്ഷിയെ സ്വഭാവസിദ്ധമായ കർമ്മസമൂഹം വ്യാപിക്കുന്ന വിഷയത്തിൽനിന്നുപരമിപ്പിച്ച് പ്രത്യഗാത്മാവിങ്കലേക്കുള്ള സ്രോതസ്സിൽക്കൂടി അവൻെറ ചിത്തവൃത്തികളെ പ്രവഹിപ്പിപ്പാനാണ് "ആത്മാവിനെക്കണ്ടറിയുക" ഇത്യാദിവാക്യങ്ങളെ പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. ആത്മാന്വേഷണത്തിനു ഒരുങ്ങുന്നവന്ന് അനുഷ്ഠേയമോ ത്യാജ്യമോ ആയ കർമ്മങ്ങളോടുകൂടാതിരിക്കുന്ന ആത്മതത്വത്തെ ഉപദേശിക്കുന്നുണ്ട്. (ആത്മജ്ഞാനം ഒരു ക്രിയയോ പുരുഷതന്ത്രമോ അല്ല അത് വസ്തുസ്വരൂപാവഗതിയും അതു വസ്തുതന്ത്രവും ആണെന്നു സാരം). "ഇക്കാണുന്നതൊക്കെയും ആ ആത്മാവാണ്." (ബൃഹദാരണ്യം 2-4-6). "ഇതൊക്കെയും ഒരുവന്ന് ആത്മാവുതന്നെയായിഭവിക്കുമ്പോൾ അവൻ എന്തുകൊണ്ടെന്തിനെക്കാണട്ടെ? എന്തുകൊണ്ടെന്തിനെ അറിയട്ടെ? ജ്ഞാതാവ് (വിഷയങ്ങളെയല്ലാതെ) ജ്ഞാതാവിനെത്തന്നെ എങ്ങിനെ അറിയും? വിജ്ഞാതാവിനെ എന്തുകൊണ്ടറിയട്ടെ?" (ബൃഹദാരണ്യം 4-5-15). "ഈ ആത്മാവാണ് ബ്രഹ്മം." (ബൃഹദാരണ്യം 2-5-19).

ആത്മജ്ഞാനം കർമ്മപ്രധാനമല്ലെന്നും അതിൽ ഹേയോ

പാദേയങ്ങൾ ഇല്ല എന്നും ആണ് ഞങ്ങളുടെ മതം. താൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നറിയുന്ന ക്ഷണത്തിൽത്തന്നെ നമുക്ക് ചെയ്യേണ്ടതൊക്കെയും ഇല്ലാതായിത്തീന്ന് നാം ചരിതാത്ഥന്മാരായി ഭവിക്കുന്നു എന്നത് ഞങ്ങളുടെ മതത്തിന്ന് ഒരു ഭൂഷണമാണല്ലൊ. അങ്ങിനെതന്നെ ശ്രുതിയും പറയുന്നു. "ആത്മാവ് അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മമാണ് താൻ എന്നറിയുന്ന പുരുഷൻ ആക്ക്വേണ്ടി എന്താഗ്രഹിച്ചിട്ട് തന്റെ ശരീരം ജ്വരാദിരോഗാക്രാന്തമാകുമ്പോൾ അതിനെപ്പററി അനുശോചിക്കണം?" (ബൃഹദാരണ്യം 4-4-12) സ്മൃതിയും അതുതന്നെ പറയുന്നു: "ഇത് അറിഞ്ഞിട്ട് ഹേ ഭാരത, ജ്ഞാനി കൃതകൃത്യനായും ഭവിക്കും. തനിയ്ക്കു മേലിൽച്ചെയ്യേണ്ടതൊന്നുമില്ലെന്നറിയും." (ഭഗവദ്ഗീതാ 25-20). അതുകൊണ്ട് ഉപാസ്തിവിധിയുടെ അല്ലെങ്കിൽ ജ്ഞാനവിധിയുടെ വിഷയമായിട്ടല്ല ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ സമപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. (ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്നു കമ്മത്തോടു സംബന്ധിച്ചല്ലാതെ സ്വതന്ത്രഫലമുണ്ടെന്നു സാരം).

ഇന്നകാൎയ്യം ചെയ്യണം, ഇന്നതു ചെയ്യരുത്, എന്നിങ്ങിനെയുള്ള പ്രവൃത്തിവിധിയുടേയോ നിവൃത്തിവിധിയുടേയോ ശേഷത്വേനയല്ലാതെ സ്വതന്ത്രമായി ഭൂതവസ്തുവിനെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന ഭാഗം വേദത്തിലില്ലെന്ന് ചിലർ പറയുന്നതും ശരിയല്ല. കാരണം ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ വിഷയമായ പുരുഷൻ മററു യാതൊന്നിന്റേയും ഒരംഗമല്ല. സ്വതന്ത്രനാണ്. ഉപനിഷത്തുക്കളിൽനിന്നു മാത്രം ഗ്രഹിക്കപ്പെടാവുന്ന ആ പുരുഷൻ അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മം അസംസാരിയും ഉൽപാദ്യം, പ്രാപ്യം, വികാൎയ്യം, സംസ്കാൎയ്യം എന്നീ ചതുൎവ്വിധദ്രവ്യങ്ങളിൽനിന്നു ഭിന്നവും സ്വപ്രധാനപ്രകരണത്തിൽ പ്രതിപാദ്യവും മറെറാന്നിന്റെ അംഗമല്ലാത്തതും ആകുന്നു. അങ്ങിനെയുള്ള ബ്രഹ്മം ഇല്ലെന്നോ അറിയപ്പെടുന്നില്ലെന്നോ പറയുവാൻ കഴിയുന്നതല്ല. "ആ ഇത് (ബ്രഹ്മം) ഈ കാണുന്നതൊന്നുമല്ലാത്ത ആത്മാവാകുന്നു." (ബൃഹദാരണ്യം 3-9-26) ഇവിടെ ബ്രഹ്മം എല്ലാവരുടേയും ആത്മാവാണെന്നു പറഞ്ഞി

രിക്കുന്നു. ആത്മാവില്ലെന്നാക്കും പറവാൻ കഴിയുന്നതല്ല. ആത്മാവിനെ ആർ നിഷേധിക്കുന്നുവോ ആ ആൾതന്നെ ആത്മാവിനോടുകൂടിയവനാണ്. ഏയാൾക്ക് ആത്മത്വം ഉണ്ട്. ആത്മാവ് അഹംപ്രത്യയവിഷയമായിരിക്കെ അതിനെ ഉപനിഷത്തുക്കളിൽനിന്നു മാത്രമേ ഗ്രഹിപ്പാൻ കഴിയുകയുള്ളു എന്ന് പറഞ്ഞത് എങ്ങിനെ യോജിക്കും എന്നു ചോദിച്ചാൽ പ്പറയാം.

അഹംപ്രത്യയവിഷയം, കർത്താവായ ജീവാത്മാവാണ്. അതിൻെറ സാക്ഷിമാത്രമാണ് ഔപനിഷദനായ ആത്മാവ്. അഹംപ്രത്യയവിഷയവും കർത്താവും ആയ ജീവാത്മാവിന്നു പുറമെ അതിൻെറ സാക്ഷിയായി സർവ്വഭൂതങ്ങളിലും സ്ഥിതിചെയ്യുന്നവനായി ഏകഭാവത്തോടുകൂടിയവനായി അഖണ്ഡാകാരമായി കൂടസ്ഥനിത്യനായിസ്സർവ്വാത്മാവായിരിക്കുന്ന പുരുഷനെ കർമ്മകാണ്ഡത്തിൽനിന്നോ ആനുമാനികതന്ത്രത്തിൽനിന്നോ ആക്കും അറിവാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. അതുകൊണ്ടതിനെ നിഷേധിപ്പാനോ വിധിയുടെ ശേഷമാക്കുവാനോ ആക്കും കഴിയുന്നതല്ല. അത് എല്ലാവരുടേയും ആത്മാവാകകൊണ്ടുതന്നെ അത് ആക്കും ത്യാജ്യമോ ഉപാദേയമോ അല്ല. നശ്വരങ്ങളായി പരിണാമവസ്തുക്കളായിരിക്കുന്ന സകല വസ്തുജാതവും ആത്മാവശേഷമായിട്ടുമാത്രമേ നശിക്കുന്നുള്ളു. ആത്മാവിന്നു നാശഹേതുവില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അത് അവിനാശിയും പരിണാമഹേതുവില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അത് കൂടസ്ഥനിത്യവും ആകുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അത് നിത്യശുദ്ധവും നിത്യജ്ഞാനിയും നിത്യമുക്തവും ആകുന്നു. അതുകൊണ്ട് "പുരുഷനിൽനിന്നു (ആത്മാവിൽനിന്നു) പരമായി മററു യാതൊന്നുമില്ല. ഈ ആത്മത്വസിദ്ധിയാണ് പുരുഷാർത്ഥത്തിൻെറ കാഷ്ഠാ, ഇതാണ് നമ്മുടെ പരമപുരുഷാർത്ഥം" (കാഠകം 1-3-11). "ഉപനിഷത്സംബന്ധിയായ ആ പുരുഷനെക്കുറിച്ചു ഞാൻ ചോദിക്കുന്നു." (ബൃഹദാരണ്യം 3-9-26). ഇവിടെ ഉപനിഷത്സംബന്ധി എന്ന വിശേഷണം പുരുഷനെ പ്രാധാന്യേന ഉപനിഷത്തുക്ക

ളിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്ന പക്ഷമല്ലാതെ യോജിക്കുന്നതല്ല. അതു കൊണ്ട് ഭൂതവസ്തുപരമായ ഭാഗങ്ങൾ വേദത്തിലില്ലെന്നു പറയുന്നത് കേവലം സാഹസംതന്നെ.

"വേദത്തിൻെറ പ്രയോജനം ധർമ്മസ്വരൂപത്തെ ധരിപ്പിക്കയാണെന്നു കണ്ടിരിക്കുന്നു." ഇത്യാദി ശാസ്ത്രസാരജ്ഞന്മാരുടെ മതത്തെ എടുത്തുപറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലോ. അതിൻെറ വിഷയം ധർമ്മജിജ്ഞാസയാകകൊണ്ട് ആ അഭിപ്രായം വിധിപ്രതിഷേധശാസ്ത്രപരം മാത്രമാണെന്നു ഗ്രഹിച്ചുകൊള്ളണം.

അത്രയുമല്ല. "വേദത്തിൻെറ പ്രയോജനം ക്രിയയായിരിക്കേ ക്രിയാപരമല്ലാത്തതൊന്നും അർത്ഥവത്തല്ല" എന്നതിനെ ഏകാന്തമായി (അഖണ്ഡമായി) സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം യാതൊരു ഭൂതവസ്തൂപദേശവും അർത്ഥവത്തല്ലെന്നു വന്നുകൂടും. ("സോമംകൊണ്ടു യജിക്കട്ടെ" എന്ന ദിക്കിൽ സോമംകൊണ്ട് എന്നത് ക്രിയയല്ലായ്കയാൽ അതിന്ന് അർത്ഥമില്ലെന്നു വരും). ഇന്നതു ചെയ്യണം, ഇന്നതു ചെയ്യരുത്, എന്നിങ്ങിനെയുള്ള പ്രവൃത്തിനിവൃത്തിവിധികളുടെ അംഗമായിട്ടല്ലാതെ ക്രിയാസിദ്ധിയ്ക്കുവേണ്ടി ഭൂതവസ്തുവിനെ ഉപദേശിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ കൂടസ്ഥനിത്യമായ ഭൂതവസ്തുവിനെ ഉപദേശിക്കുന്നില്ലെന്നു പറവാൻ കാരണം എന്ത്? ഉപദേശിക്കപ്പെടുമ്പോൾ ഭൂതവസ്തു ക്രിയയായി ഭവിക്കുന്നില്ല. ഭൂതവസ്തു ക്രിയയല്ലെങ്കിലും ക്രിയാസാധനമാകകൊണ്ട്, ക്രിയക്കുവേണ്ടിത്തന്നെയാണ് ഭൂതവസ്തു ഉപദേശിക്കപ്പെടുന്നത് എന്നു വാദിക്കുന്നപക്ഷവും യാതൊരു ദോഷവും ഇല്ല. ക്രിയയ്ക്കുവേണ്ടിത്തന്നെയാണെങ്കിലും ക്രിയയെക്കവിഞ്ഞു വർത്തിപ്പാൻ ശക്തിയുള്ള വസ്തു ഉപദേശിക്കപ്പെട്ടുതന്നെയായി ഭവിക്കുന്നു. ക്രിയയ്ക്കുവേണ്ടി എന്ന് ആ വസ്തുവിൻെറ പ്രയോജനത്തെ ഉപദേശിച്ചതുമാത്രമാണ്. പ്രയോജനം കഴിഞ്ഞാലും ഉപദിഷ്ടവസ്തു അനുപദിഷ്ടമായി ഭവിക്കുന്നില്ല. ഉപദിഷ്ടമായിത്തന്നെ ഇരിക്കുന്നു എന്നാകട്ടെ, അതുകൊണ്ടു നിങ്ങളുടെ പക്ഷത്തിലേക്കെന്തു ഗുണം സിദ്ധിക്കുന്നു എന്നു ചോദിക്കുന്നതായാൽ പറയാം. ആത്മജ്ഞാനോപദേ

ശം ലഭിക്കാത്തവൻ പൂർവ്വസ്ഥിതിയിൽത്തന്നെ ഇരിക്കുന്നു. ആത്മജ്ഞാനം സംസാരഹേതുവായ മിത്ഥ്യാജ്ഞാനത്തിൻെറ അപനയനം എന്ന പ്രയോജനത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്നതുകൊണ്ടു, ക്രിയാസാധനങ്ങളെ ഉപദേശിക്കുന്നതിന്നു തുല്യമായ അത്ഥവത്താം ആത്മജ്ഞാനോപദേശത്തിന്നുമുണ്ട്.

അത്രയുമല്ല, "ബ്രാഹ്മണനെ ഹനിക്കരുത്" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള നിവൃത്തിയേയും അല്ലെങ്കിൽ കർമ്മോപരമത്തേയും ഉപദേശിക്കുന്നുണ്ട്. നിവൃത്തി ഒരു ക്രിയയോ ക്രിയാസാധനമോ അല്ല. അക്രിയാത്ഥങ്ങളുടെ ഉപദേശം അത്ഥവത്തല്ലെങ്കിൽ "ബ്രാഹ്മണനെ ഹനിക്കരുത്" എന്നിവിധമുള്ള നിവൃത്തിരൂപോപദേശങ്ങൾ നിരത്ഥങ്ങൾ എന്നു വരും. അത് ആശാസ്യമല്ല.

'ഹന്' എന്ന ധാതുവിൽനിന്നുണ്ടായ 'ഹന്തി' എന്ന ക്രിയക്കു ഹിംസിക്കുന്നു എന്ന അത്ഥം സ്വഭാവസിദ്ധമാണ്. അതിനോടു നിഷേധാത്ഥകമായ 'ന' എന്ന ശബ്ദം ചേരുമ്പോൾ ഹനനക്രിയാനിവൃത്തിയിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന ഔദാസീന്യമല്ലാതെ ക്രിയാന്തരം ഉണ്ടാകുന്നതായിക്കല്പിക്കുന്നത് ശക്യമല്ല. 'ന' എന്നതിന്നു ക്രിയാത്ഥമില്ല. അത് ഏതു ക്രിയയോടു ചേരുന്നുവോ അതിൻെറ അഭാവത്തെക്കാണിക്കമാത്രമേ ചെയ്യുന്നുള്ളു. ക്രിയയുടെ അഭാവം ഒരു ക്രിയയല്ല. ക്രിയയുടെ അഭാവബുദ്ധിയിൽനിന്ന് ഔദാസീന്യമാണുണ്ടാകുന്നത്. ക്രിയയല്ല. ആ അഭാവബുദ്ധി, വിറകു കത്തിക്കഴിഞ്ഞാൽ തീയ് എന്നപോലെ സ്വയമേവ ശമിക്കും. ക്രിയാപേക്ഷയില്ലെന്നു സാരം. അതുകൊണ്ട് പ്രസക്തക്രിയയിൽനിന്നുള്ള നിവൃത്തി (ഉപരമം) കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന ഔദാസീന്യംതന്നെയാണ് "ബ്രാഹ്മണൻ ഹന്തവ്യനല്ല" ഇത്യാദിവാക്യങ്ങളിലെ പ്രതിഷേധാത്ഥം എന്നു ഞങ്ങൾ വിചാരിക്കുന്നു. എന്നാൽ പ്രജാപതിവ്രതാദികളിൽ മാത്രം അങ്ങിനെയല്ല. മററുള്ളേടത്തൊക്കേയും നിവൃത്തിയെന്നത്ഥമാണുള്ളത്. അതുകൊണ്ടു പുരുഷാത്ഥത്തി

നുപയോഗമില്ലാത്ത ഉപാഖ്യാനാദിഭൂതവസ്തുക്കളുടെ ഉപന്യാസങ്ങൾ മാത്രമാണ് നിഷ്പ്രയോജനങ്ങൾ എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത് എന്നറിഞ്ഞുകൊള്ളണം.

ഒരു കർമ്മം ചെയ്തുകൊള്ളണം എന്നിങ്ങിനെയുള്ള കർമ്മവിധിയോടു സംബന്ധിച്ചല്ലാതെ, "ഭൂമി സപ്തദ്വീപങ്ങളോടു കൂടിയതാണ്." എന്നിങ്ങിനെയുള്ള വസ്തുമാത്രകഥനം നിഷ്പ്രയോജനം ആണെന്നുള്ള ആക്ഷേപം ശരിയല്ല. ഇത് സർപ്പമല്ല, രജ്ജുവാണ് എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള വസ്തുമാത്രകഥനത്തിലും സ്വാതന്ത്ര്യപ്രയോജനം കാണുന്നതുകൊണ്ട് ആ ആക്ഷേപവും പരിഹരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.

വേദത്തിൽനിന്നു ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ വായിച്ചറിഞ്ഞിട്ടുള്ളവനുംകൂടി പൂർവ്വസ്ഥിതിയിലെപ്പോലെ സംസാരിത്വമുള്ളതായിക്കാണുന്നതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്ന് ഒരു ഫലവുമില്ല. സർപ്പമല്ല, കയറാണ് എന്നറിഞ്ഞ ഉടനെ ഭയം തീരുന്നു എന്നൊരു ഫലം ആ അറിവിനുണ്ട്. അതുപോലെ എന്തൊരുഫലമാണ് ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്നുള്ളത്? എന്ന ചോദ്യത്തിന്നു മറുവടി പറയാം. താൻ ബ്രഹ്മമാണെന്ന ജ്ഞാനം ഉദിച്ചവന്ന് പണ്ടത്തെപ്പോലെ സംസാരിത്വം ഉള്ളതായിക്കാണിക്കുന്നതു ശക്യമല്ല. കാരണം; താൻ ബ്രഹ്മമാണ് ശരീരാദിയല്ല എന്നിങ്ങിനെ വേദപ്രമാണജനിതമായ ജ്ഞാനവും സംസാരിത്വവും അന്യോന്യവിരുദ്ധങ്ങളാണ്. താൻ ശരീരാദിയാണെന്ന് അഭിമാനിക്കുന്നവന്നു ദുഃഖഭയാദികൾ ഉണ്ടെന്നു കണ്ടിട്ട് അവന്നുതന്നെ വേദപ്രമാണംകൊണ്ട് താൻ ശരീരാദിയല്ല ബ്രഹ്മമാണെന്നുള്ള യഥാർത്ഥജ്ഞാനം ജനിച്ച് താൻ ശരീരാദിയാണെന്നുള്ള മിത്ഥ്യാജ്ഞാനം അകലുമ്പോഴും മിത്ഥ്യാജ്ഞാനനിമിത്തങ്ങളായ ദുഃഖഭയാദികൾ അവന്നുണ്ടാകുമെന്നു കല്പിക്കുന്നത് തീരെ അശക്യമാകുന്നു. ധനിയായി ധനാഭിമാനിയായിരിക്കുന്ന ഗൃഹസ്ഥന്ന് അവന്റെ ധനം അപഹരിക്കപ്പെടുമ്പോൾ ദുഃഖമുണ്ടാകുമെന്നു കണ്ടിട്ട ആ ഗൃഹ

സ്ഥൻ തന്നെ സവ്വധനത്തേയും ധനാഭിമാനത്തേയും ത്യജിച്ച് വാനപ്രസ്ഥനോ സംന്യാസിയോ ആയിത്തീരുമ്പോഴും അവന്ന് ധനാപഹാരംനിമിത്തം ഉള്ള ദുഃഖങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. കുണ്ഡലം ധരിച്ചവന്ന് താൻ കുണ്ഡലിയാണെന്ന അഭിമാനംനിമിത്തം സുഖമുണ്ടാകും എന്നു കണ്ടിട്ട് അവന്നുതന്നെ കുണ്ഡലവും കുണ്ഡലിയെന്ന അഭിമാനവും പോയതിൻെറ ശേഷവും അതേകുണ്ഡലിത്വാഭിമാനനിമിത്തമായ സുഖം ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. ശ്രുതിയിൽ അതു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. "ശരീരമില്ലാത്തവനെ അല്ലെങ്കിൽ ശരീരത്തിൽനിന്നു വേർവിട്ടവനെ സുഖദുഃഖങ്ങൾ സ്പർശിക്കുന്നില്ല." (ഛാന്ദോഗ്യം 8_12_1).

ശരീരം വീണുപോകുമ്പോഴല്ലാതെ ജീവിച്ചിരിക്കുമ്പോൾ ഒരുവൻ അശരീരനാവാനൊ സുഖദുഃഖബാധാ കൂടാതിരിപ്പാനോ കഴിയുന്നതല്ല എന്നു വാദിക്കുന്നപക്ഷം ഞങ്ങൾ യോജിക്കുന്നില്ല.

ആത്മാവ് ശരീരത്തോടുകൂടിയതാണെന്നു തോന്നുന്നത് മിഥ്യാജ്ഞാനം ഹേതുവായിട്ടാണ്. ശരീരത്തിൽ ആത്മബുദ്ധിയുണ്ടാകുന്നത് മിഥ്യാജ്ഞാനമാണ്. ഈ മിഥ്യാജ്ഞാനം കൊണ്ടൊഴിച്ച് മറെറാരു വിധത്തിൽ ആത്മാവ് ശരീരത്തോടുകൂടിയതാണെന്നു കല്പിപ്പാൻ കഴികയില്ല. ആത്മാവിൻെറ അശരീരത്വം കമ്മംകൊണ്ടുണ്ടായതല്ലാത്തതിനാൽ അശരീരത്വം നിത്യമാണെന്നു ഇതിന്നുമുമ്പ് ഞങ്ങൾ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ആത്മാവു ചെയ്തിട്ടുള്ള ധമ്മാധമ്മങ്ങൾ നിമിത്തമാണ് ആത്മാവിൻെറ സശരീരത്വം എന്നു പറയുന്നപക്ഷം അങ്ങിനെയല്ല. ആത്മാവിന്നു ശരീരമുള്ളതായിത്തന്നെ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ധമ്മാധമ്മങ്ങൾ ആത്മകൃതങ്ങളാണെന്നും സാധിക്കപ്പെടുന്നില്ല.

അതിന്നും പുറമേ ആത്മാവിൻെറ ശരീരസംബന്ധത്തിന്നു കാരണം ധമ്മാധമ്മങ്ങളും ധമ്മാധമ്മങ്ങൾക്കു കാരണം ആത്മാവിൻെറ ശരീരസംബന്ധവും എന്നു വാദിക്കുമ്പോൾ

കാര്യകാരണങ്ങൾക്ക് പരസ്പരാശ്രയത്വം എന്ന ദോഷം നേരിടുന്നതുകൊണ്ട് ഈ അനാദിത്വകല്പന അസ്ഥാനമാകുന്നു. കൂടസ്ഥനായ ആത്മാവിന്നു ക്രിയാസംബന്ധം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ആത്മാവിന്നു ധർമ്മാധർമ്മകർത്തൃത്വം അനുപപന്നമാണ്.

രാജാക്കന്മാർ മുതലായവർ സന്നിധി (ഉപസ്ഥിതി) മാത്രംകൊണ്ടു ഭൃത്യന്മാർ ചെയ്യുന്ന പ്രവൃത്തികളുടെ കർത്താക്കന്മാരായിത്തീരുന്നതുപോലെ ആത്മാവ് നിഷ്ക്രിയനെങ്കിലും സന്നിധിമാത്രം കൊണ്ട് ശരീരപ്രവൃത്തികൾക്ക് കർത്താവായിത്തീരുന്നു എന്ന വാദവും സാധുവല്ല. രാജാദികൾ പ്രതിഫലം (വേതനം) കൊടുത്ത് ഭൃത്യസംബന്ധം സമ്പാദിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഭൃത്യപ്രവൃത്തികളിൽ രാജാക്കന്മാരുടെ കർത്തൃത്വം ഉപപന്നംതന്നെ. ആത്മാവിന്നാകട്ടെ ശരീരാദികളോടുള്ള സ്വാമിഭൃത്യഭാവത്തിന്നു വേതനം കൊടുക്ക മുതലായതുപോലെ യാതൊരു നിമിത്തവും കല്പിക്കുന്നത് ശക്യമല്ല. ആത്മശരീരസംബന്ധത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷഹേതു, ശരീരത്തിങ്കലുള്ള ആത്മത്വബുദ്ധി അല്ലെങ്കിൽ മിഥ്യയായ ആത്മത്വാഭിമാനമാണ്. ഇത്ര പറഞ്ഞതുകൊണ്ടുതന്നെ യാഗാദികളിൽ ആത്മാവിന്ന് എത്രത്തോളം കർത്തൃത്വമുണ്ടെന്നു സ്പഷ്ടമായി. (അവിദ്യയാൽ പ്രത്യുപസ്ഥാപിതമായി ശരീരത്തിൽ ആത്മത്വബുദ്ധിയോടു കൂടിയതായി പ്രതിബിംബിതസ്വരൂപത്തോടുകൂടിയതായിരിക്കുന്ന ആത്മാഭാസനാണ് കർത്താവ് നിഷ്ക്രിയാത്മാവല്ലെന്നു സാരം.)

ദേഹാദികളിൽനിന്നു ഭിന്നനായിരിക്കുന്ന അത്മാവിന്നു ദേഹാദികളിൽ താൻ എന്നു തോന്നുന്ന ബുദ്ധി (അഭിമാനം) മിഥ്യാജ്ഞാനമല്ല, ഗൌണം അല്ലെങ്കിൽ ഗുണജ്ഞാനം കൊണ്ടുണ്ടാകുന്നതാണെന്നു ചിലർ പറയുന്നത് സാധുവല്ല. വസ്തുക്കളെ വിശദമായിത്തിരിച്ചറിയുന്നവനാണ് ഗൌണത്വമുഖ്യത്വജ്ഞാനങ്ങളുണ്ടാകുന്നത്. സിംഹം എന്ന ശബ്ദത്തിന്റെയും ജ്ഞാനത്തിന്റെയും മുഖ്യമായ അർത്ഥം (വിഷയം) കേസരരോമാദികളോടു കൂടിയ ആകൃതിവിശേഷമാണ്. അന്വയവ്യതി

രേകങ്ങളെക്കൊണ്ട് അല്ലെങ്കിൽ സാദൃശ്യവ്യത്യാസങ്ങളെക്കൊണ്ട് ഈ ആകൃതി വിശേഷത്തെത്തിരിച്ചറിഞ്ഞശേഷം ക്രൂരതാ, ശൂരതാ മുതലായ സിംഹസാമാന്യഗുണങ്ങളുള്ള ഒരു പുരുഷനേയും തിരിച്ചറിയുക എന്നിങ്ങിനെ ഉഭയവസ്തുക്കളുടേയും ഭേദത്തെ യാവനൊരുവൻ തിരിച്ചറിയുന്നുവോ അവന്നാണ് പുരുഷങ്കൽ സിംഹശബ്ദവും സിംഹജ്ഞാനവും ഗൌണങ്ങളായി ഭവിക്കുന്നത്. വസ്തുഭേദം തിരിച്ചറിയാത്തവന്ന് ഗൌണജ്ഞാനം ഉണ്ടാകയില്ല. അവന്ന് ഒരു വസ്തുവിങ്കൽ മറെറാരു വസ്തുവിൻെറ ശബ്ദാത്ഥപ്രതീതിയുണ്ടാകുന്നത് ഭ്രാന്തി നിമിത്തമാണ്. അതു ഗൌണമല്ല. സ്വല്പം ഇരുട്ടുള്ളേടത്ത് ഒരു തൂണ് കണ്ടിട്ട് അത് തൂണെന്നു തിരിച്ചറിയാതെ അതിങ്കൽ ആൾ എന്ന ശബ്ദജ്ഞാനപ്രതീതിയെപ്പോലേയും ശുക്തികയിൽ അഹേതുവായിട്ട് രജതമെന്ന ശബ്ദജ്ഞാനപ്രതീതിപോലേയും ദേഹാദിസംഹതിയിൽ ശൌര്യാദിഗുണജ്ഞാനംകൊണ്ട് പുരുഷങ്കൽ സിംഹത്വോപചാരംപോലെയല്ലാതെയും 'അഹം' എന്ന ശബ്ദജ്ഞാനങ്ങൾ ആത്മാവിനെയും അനാത്മാവിനെയും തിരിച്ചറിയാതെയുണ്ടാകുന്നവയാണ്. അങ്ങിനെയുണ്ടാകുന്ന ശബ്ദജ്ഞാനങ്ങൾ ഗൌണങ്ങളാണെന്നു പറയുന്നതെങ്ങിനെ? ആത്മാനാത്മവിവേകികളായ പണ്ഡിതന്മാരുംകൂടി ആട്ടിടയന്മാരെപ്പോലെ ശബ്ദജ്ഞാനവിഷയത്തിൽ വിവേകശൂന്യന്മാരാണ്. അതുകൊണ്ട് ദേഹാദികളിൽനിന്നു കവിഞ്ഞ ഒരു ആത്മാവുണ്ടെന്നു വാദിക്കുന്നവക്ക് അവരവരുടെ ദേഹാദികളിൽ 'ഞാൻ' (അഹം) എന്നുണ്ടാകുന്ന ജ്ഞാനം മിത്ഥ്യയാണ്, ഗൌണമല്ല. അതുകൊണ്ട് ആത്മാവ് സശരീരനാണെന്നു തോന്നുന്നത് മിത്ഥ്യാജ്ഞാനനിമിത്തമാകയാൽ യഥാത്ഥജ്ഞാനിക്കു ജീവിച്ചിരിക്കുമ്പോഴുംകൂടി ശരീരബന്ധമില്ലെന്നു സാധിച്ചു.

ബ്രഹ്മജ്ഞാനിയെസ്സംബന്ധിച്ചുള്ള ശ്രുതിയും അങ്ങിനെ തന്നെ പറയുന്നു. "ചിതൽപ്പുററിൻെറ മീതെ പാമ്പ് ഊരിയിട്ട വള (ഉറ) എങ്ങിനെ ശവപ്രായമായിക്കിടക്കുന്നുവോ അ

ത്തുപോലെതന്നെ മൃതമായിട്ടു നമ്മുടെ ശരീരവും കിടക്കുന്നു. * എന്നാൽ അശരീരനായിരിക്കുന്ന ആ പ്രാണൻ നാശരഹിതനാണ്, ബ്രഹ്മമാണ്, തേജസ്സാണ്'' (ബൃഹദാരണ്യം 4-4-7) ''ആ അശരീരൻ കാണുമെങ്കിലും കണ്ണില്ലാത്തപ്പോലെയും കേൾക്കുമെങ്കിലും ചെവിയില്ലാത്തപ്പോലെയും വചിക്കുമെങ്കിലും വാക്കില്ലാത്തപ്പോലെയും മനനം ചെയ്യുമെങ്കിലും മനസ്സില്ലാത്തപ്പോലെയും പ്രാണധർമ്മങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും പ്രാണങ്ങളില്ലാത്തപ്പോലെയും ഇരിക്കുന്നു.'' അല്ലെങ്കിൽ ആ അശരീരൻ സചക്ഷുസ്സെങ്കിലും അചക്ഷുസ്സുപോലെയും സകണ്ണനെങ്കിലും അകണ്ണനെപ്പോലെയും സവാക്കെങ്കിലും അവാക്കുപോലെയും സമനസ്സെങ്കിലും അമനസ്സുപോലെയും സപ്രാണനെങ്കിലും അപ്രാണനെപ്പോലെയും ഭവിക്കുന്നു'' എന്നും പറയുന്നു.

സ്മൃതിയും ''സ്ഥിതപ്രജ്ഞസ്യകാഭാഷാ'' (ഭഗവദ്ഗീതാ 2-54) എന്നു തുടങ്ങി സ്ഥിരപ്രജ്ഞലക്ഷണങ്ങൾ പറയുന്നേടത്ത് വിദ്വാന് യാതൊരു പ്രവൃത്തിയോടും സംബന്ധമില്ലെന്നു കാണിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് താൻ ബ്രഹ്മമാണെന്ന ജ്ഞാനം ഉദിച്ചവന്ന് മുമ്പിലെപ്പോലെ സംസാരിത്വമുണ്ടാകുന്നതല്ല. യാവനൊരുവൻ മുമ്പിലെപ്പോലെ സംസാരിയായിരിക്കുന്നുവൊ, അവന്ന് താൻ ബ്രഹ്മമാണെന്ന ജ്ഞാനം ഉദിച്ചിട്ടില്ലെന്നു പറയണം. അതുകൊണ്ട് ഈ വാദം ദോഷരഹിതമാകുന്നു.

വേദാധ്യയനത്തിന്നുശേഷം മനനവും ധ്യാനവും വിധിച്ചിരിക്കകൊണ്ട് വിധിശേഷത്വമാണ് ബ്രഹ്മത്തിന്നുള്ളത്.

* ഉറ (വള) ദേഹത്തോടു ചേർന്നിരുന്നപ്പോൾ ഉറ താനാണെന്നു പാമ്പിനു തോന്നിയിരുന്നു. ആ ഉറ ദേഹത്തിൽനിന്നു വേർവിട്ടപ്പോൾ അതു താനാണെന്നഭിമാനം പോയി. ഉറ മൃതവും ആയി. അതുപോലെ ഒരുവൻ ദേഹം താനാണെന്നു ഭ്രമിക്കുമ്പോൾ അതിന്നു ജീവനുണ്ടെന്നു തോന്നും. ജ്ഞാനംകൊണ്ട് ഭ്രമം തീരുമ്പോൾ ശരീരം അചേതനമെന്നനുഭവപ്പെടും. ജീവിച്ചിരിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ താൻ അശരീരനാണെന്ന അനുഭൂതിയുണ്ടാകും.

അതിനാൽ ബ്രഹ്മജ്ഞാനം സ്വതന്ത്രപര്യവസായിയല്ല, അതിന്ന് സ്വതന്ത്രഫലമില്ലെന്ന് പിന്നെപ്പറഞ്ഞതും സാധുവല്ല. ബ്രഹ്മജ്ഞാനസിദ്ധിക്ക വേണ്ടിയാണ് മനനവും ധ്യാനവും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. ബ്രഹ്മജ്ഞാനം മുമ്പുതന്നെ ഉണ്ടായിട്ട് അതിനെ അന്യത്ര വിനിയോഗിക്കുകയാണെങ്കിൽ വിധിശേഷത്വം ഉണ്ടായിക്കൊള്ളട്ടെ. എന്നാലങ്ങിനെയല്ല. അധ്യയനം (ശ്രവണം)പോലെതന്നെ മനനധ്യാനങ്ങൾ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത് ബ്രഹ്മാവഗതിക്ക വേണ്ടിയാണ്. അതുകൊണ്ട് അറിയുക എന്ന വിധിയുടെ ശേഷത്വേനയല്ല ബ്രഹ്മത്തിന്ന് ശാസ്ത്രപ്രമാണകത്വം ഭവിക്കുന്നത്. അതിനാൽ വേദാന്തവാക്യങ്ങളുടെ സമന്വയം അല്ലെങ്കിൽ യോജിപ്പു നോക്കുമ്പോൾ ബ്രഹ്മം സ്വതന്ത്രമായിട്ടുതന്നെ ശാസ്ത്രപ്രമാണകമാണെന്നു സിദ്ധമാകുന്നു. ഇങ്ങിനെയിരിക്കുമ്പോൾ "അഥാതോ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസാ" എന്നിങ്ങിനെ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസാവിഷയമായിരിക്കുന്ന ഒരു പുതിയ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രണയനം ഉപപന്നമായി വരും. ബ്രഹ്മത്തിന്നു അറിയുക എന്ന വിധിശേഷത്വമാണുള്ളതെങ്കിൽ "അഥാതൊ ധർമ്മജിജ്ഞാസാ" എന്നിങ്ങിനെതന്നെ ആദ്യം തുടങ്ങീട്ടുള്ളതുകൊണ്ട്, ഇവിടെ ഒരു പൃഥക്‌ശാസ്ത്രം (ഭിന്നവും പ്രത്യേകവുമായ ശാസ്ത്രം) ആരംഭിക്കപ്പെടേണ്ട. എന്നുവെച്ചാൽ ഇത് പൂർവ്വശാസ്ത്രത്തിൽത്തന്നെ പെടുന്നു എന്നു സാരം. അഥവാ ആരംഭിക്കുന്നപക്ഷംതന്നെയും "അഥാതഃ പരിശിഷ്ടധർമ്മജിജ്ഞാസാ" "ഇതിന്നനന്തരം ശിഷ്ടധർമ്മജിജ്ഞാസയായതും" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങേണ്ടതായിരുന്നു. ഇങ്ങിനെ തുടങ്ങുന്നത് "അഥാതഃ ക്രത്വർത്ഥപുരുഷാർത്ഥയോർജ്ജിജ്ഞാസാ" (ജൈമിനി 4-1-1). "ക്രത്വർത്ഥപുരുഷാർത്ഥങ്ങൾതൻ ജിജ്ഞാസയിതിന്നുമേൽ" എന്നതുപോലെയായിരിക്കും. എന്നാൽ ബ്രഹ്മാത്മാക്കളുടെ ഏകത്വം പൂർവ്വശാസ്ത്രത്തിൽ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ആ ഏകത്വജ്ഞാനത്തിന്നുവേണ്ടി "അഥാതോ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസാ" എന്നിങ്ങിനെ ഒരു പുതിയ ശാസ്ത്രാരംഭം യുക്തംതന്നെ. അതിനാൽ താൻ ബ്രഹ്മമാണെന്ന ജ്ഞാനം ഉ

ദിക്കുന്നതോടുകൂടി എല്ലാ വിധികളും മററെല്ലാ പ്രമാണങ്ങളും അവസാനിക്കുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ എല്ലാം ബ്രഹ്മമാകുമ്പോൾ ആര് ആൎക്ക് എന്തിനെ ഹോമിക്കുന്നു? അദ്വിതീയ ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിൽ ത്യജിക്കേണ്ടതോ അനുഷ്ഠിക്കേണ്ടതോ യാതൊന്നുമില്ല. പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങൾക്ക് പ്രമാതാക്കളോ വിഷയങ്ങളോ ഇല്ലാതായിത്തീരുന്നു. ബ്രഹ്മജ്ഞാനികളും ഇങ്ങിനെ പറയുന്നു:—"പുത്രദാരാദികളും താനും വെവ്വേറെയാണെന്നറിഞ്ഞിട്ടും പുത്രദാരാദികൾ താൻതന്നെയെന്നൊ തൻേറതെന്നൊ ഉള്ള അഭിമാനം ഗൌണവും ദേഹേന്ദ്രിയാദികളിൽനിന്ന്, തന്നെത്തിരിച്ചറിയാതെ താൻ ദേഹേന്ദ്രിയാദികളാണെന്നുള്ള അഭിമാനം മിഥ്യയുമാകുന്നു. പുത്രാദികളിൽ അഹംബുദ്ധി ജനിപ്പിക്കുന്ന ആത്മാവ് ഗൌണാത്മാവും ശരീരാദികളിൽ അഹംബുദ്ധിയെ ജനിപ്പിക്കുകയും അവിദ്യാത്മകമായ കാൎയ്യപ്രപഞ്ചത്തിൽ പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണജന്യമിത്ഥ്യാജ്ഞാനങ്ങളെ ഉദിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ആത്മാവ് മിത്ഥ്യാത്മാവും ആകുന്നു. ഗൌണമിത്ഥ്യാത്മാക്കൾ അസത്തുക്കളാകുമ്പോൾ പുത്രാദികളും സ്വശരീരവും തനിക്കില്ലാതെയാകുന്നു. അപ്പോൾ താൻ സദ്ബ്രഹ്മസ്വരൂപനാണെന്ന യഥാൎത്ഥജ്ഞാനം ഉണ്ടാകും. ഈ യഥാൎത്ഥജ്ഞാനം ഉളവാകുമ്പോൾ സ്വശരീരാദികൾതന്നെ തനിക്കില്ലാതിരിക്കെ മിത്ഥ്യാജ്ഞാനാത്മകമായ കാൎയ്യപ്രപഞ്ചം (വ്യാവഹാരികലോകം) തനിക്കെങ്ങിനെയുണ്ടാകും? ശ്രവണമനനാദികളെക്കൊണ്ടന്വേഷിച്ചുണ്ടാക്കേണ്ട ആത്മവിജ്ഞാനത്തിന്നുമുമ്പു താൻ പ്രപഞ്ചത്തിൻേറ പ്രമാതാവായിരുന്നു. ആത്മജ്ഞാനത്തിന്നുമുമ്പ് ജ്ഞാതാവ്, ജ്ഞാനം, ജ്ഞേയം എന്നീ പ്രപഞ്ചനാനാത്വം സാധുവായിട്ടുള്ളതായിരുന്നു. ആത്മാവിനെ അന്വേഷിച്ചറിയുമ്പോൾ ജ്ഞാതാവുതന്നെ പാപങ്ങൾ അകന്ന ബ്രഹ്മമായിത്തീരുന്നു. ശരീരമാണ് ആത്മാവ് എന്ന ജ്ഞാനം വ്യാവഹാരികലോകത്തിൽ എങ്ങിനെ സാധുത്വേന കല്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവോ അങ്ങിനെതന്നെ പ്രത്യക്ഷാദിലൌകികജ്ഞാനവും ആത്മസ്വരൂപാവധാരണംവരെ സാധുവായിട്ടുള്ളതാകുന്നു. 4.

എന്നിങ്ങിനെ ചതുഃസൂത്രി അവസാനിച്ചു.

5 ഈക്ഷത്യധികരണം. സൂത്രങ്ങൾ 5—11.

ഇങ്ങിനെ, താൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നുള്ള ജ്ഞാനോൽപത്തിയാകുന്ന പ്രയോജനത്തോടുകൂടിയ വേദാന്തവാക്യങ്ങൾ താല്പര്യം കൊണ്ട് ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ സംബന്ധിക്കുന്നവയാണെന്നും യാതൊരു കാര്യസംബന്ധവും കൂടാതെതന്നെ പ്രസ്തുതവാക്യങ്ങൾ ബ്രഹ്മത്തിങ്കൽതന്നെ പര്യവസിക്കുന്നവയാണെന്നും പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞു. ബ്രഹ്മം സർവ്വജ്ഞനും സർവ്വശക്തിയും ജഗത്തിന്റെ ഉൽപത്തി, സ്ഥിതി, നാശം എന്നിവയുടെ കാരണവുമാണെന്നും പറഞ്ഞു. എന്നാൽ സാംഖ്യന്മാർ മുതലായവരാകട്ടെ, ഉണ്ടാക്കാതെ എപ്പോഴും ഉള്ളതായ ഒരു വസ്തു വേദപ്രാമാണ്യം കൂടാതെതന്നെ പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണാന്തരങ്ങളെക്കൊണ്ട് ഗ്രഹിക്കത്തക്കതാണെന്നും അഭിപ്രായപ്പെട്ട് പ്രധാനാദികാരണങ്ങളെ അനുമിച്ച് ബ്രഹ്മപരങ്ങളായ വേദാന്തവാക്യങ്ങളെ പ്രധാനാദിപരങ്ങളായി (ക്ലേശിച്ച്) യോജിപ്പിക്കുന്നു അല്ലെങ്കിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു. സൃഷ്ടിവിഷയമായ സകല വേദാന്തവാക്യങ്ങളിലും ജഗത്താകുന്ന കാര്യത്തിൽനിന്ന് അനുമിച്ചറിയേണ്ട വിധത്തിലാണ് കാരണത്തെ ലക്ഷിപ്പാൻ ഇച്ഛിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്നും അങ്ങിനെ അനുമിച്ചറിയേണ്ട കാരണം നിരന്തരമായ പ്രധാന പുരുഷന്മാരുടെ സംയോഗമാണെന്നും സാംഖ്യന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. *

* സുഷുപ്തനും മൃതനും ജ്ഞാനമില്ല. ജീവിച്ചിരിക്കുന്നവന്ന് ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ ബോധമുണ്ട്. പ്രത്യവസ്ഥം ഒരു വസ്തു ദേഹത്തിൽപ്രവേശിക്കുന്നതൊ അതിൽനിന്ന് വിട്ടുപോകുന്നതൊ ആയിക്കാണപ്പെടുന്നില്ല. മുഖത്തിന്ന് നേരെ പിടിച്ച കണ്ണാടിയിൽ മുഖം പ്രതിബിംബിക്കുന്നു. അങ്ങിനെ പിടിക്കാത്ത കണ്ണാടിയിൽ പ്രതിബിംബമില്ല. അതുപോലെ ജാഗ്രത്തിങ്കൽ ബുദ്ധിയിൽ ജ്ഞാനം പ്രതിബിംബിക്കുന്നതായി ഊഹിക്കണം. ബിംബം കൂടാതെ പ്രതിബിംബമില്ല. അതുകൊണ്ട് ബുദ്ധിയിലെ പ്രതിബിംബിതജ്ഞാനത്തിൽനിന്ന് ബിംബജ്ഞാനരൂപമായ പുരുഷനെ അനുമിക്കണം. അചേതനമായ ബുദ്ധിശരീരാദി, പ്രധാനവികാരമാണ്. അതിൽ പുരുഷൻ പ്രതിബിംബിക്കുമ്പോൾ പ്രധാനപുരുഷസംയോഗമുണ്ടാകുന്നു. ഈ സംയോഗമാണ് ജഗൽകാരണമെന്ന് സാംഖ്യന്മാർ വാദിക്കുന്നു.

കാണാദന്മാർ അതേ വേദാന്തവാക്യങ്ങളിൽനിന്നുതന്നെ ഈശ്വരനെ നിമിത്തകാരണമായും അണുക്കളെ സമവായികാരണമായും അനുമിക്കുന്നു. (കുലാലനും തന്തുവായനും ഘടപടങ്ങളുടെ നിമിത്തകാരണവും മൃത്തും തന്തുവും സമവായികാരണവും ആകുന്നു.)

ഇങ്ങിനെതന്നെ മററു മതക്കാരും വാക്യങ്ങളെ തെററായി വ്യാഖ്യാനിച്ചും യുക്ത്യാഭാസങ്ങളെ അവലംബിച്ചും സ്വമതങ്ങളെ സ്ഥാപിപ്പാൻ ഉദ്യമിക്കുന്നു. അവരേയും ഇവിടെ പൂർവ്വപക്ഷികളുടെ നിലയിൽ ഉദ്ധരിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് വേദാന്തവാക്യങ്ങൾ ബ്രഹ്മജ്ഞാനപരങ്ങളാണെന്നു തെളിയിപ്പാൻ വേണ്ടി പദവാക്യപ്രമാണജ്ഞൻ അല്ലെങ്കിൽ വ്യാകരണമീമാംസാന്യായശാസ്ത്രവിദഗ്ദ്ധനായ ബാദരായണാചാര്യൻ ഇതരമതങ്ങളെ പൂർവ്വപക്ഷരൂപേണ ഉപപാദിച്ച് അവറ്റ് ആസ്പദമായ വാക്യാർത്ഥവിപര്യയത്താലും യുക്ത്യാഭാസത്താലും വന്നുകൂടുന്ന വിരുദ്ധജ്ഞാനങ്ങളെ സാധുവായ അർത്ഥയുക്തികളെക്കൊണ്ട് നിരാകരിക്കുന്നു അല്ലെങ്കിൽ തിരസ്കരിക്കുന്നു.

അചേതനമായി ത്രിഗുണാത്മകമായിരിക്കുന്ന പ്രധാനമാണ് ജഗൽകാരണം എന്ന് വാദിക്കുന്ന സാംഖ്യന്മാർ ഇങ്ങിനെ പറയുന്നു:— അല്ലയോ വേദാന്തി, യാതൊരു വേദാന്തവാക്യങ്ങൾ, സർവ്വജ്ഞനും സർവ്വശക്തിയുമായ ബ്രഹ്മമാണ് ജഗൽകാരണമെന്ന് കാണിക്കുന്നതായി നിങ്ങൾ പറഞ്ഞുവോ ആ വാക്യങ്ങളെത്തന്നെ ജഗൽകാരണം പ്രധാനമാകുന്ന പക്ഷത്തിലും യോജിപ്പിക്കുവാൻ കഴിയുന്നതാണ്. സർവ്വശക്തിത്വം എന്നത് പ്രധാനപക്ഷത്തിലും യോജിക്കുന്നുണ്ട്. മഹദഹങ്കാരാദിപരിണാമക്രമേണ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള സ്ഥാവരജംഗമാത്മകപ്രപഞ്ചം പ്രധാനത്തിൻെറ വികാരമാകയാൽ പ്രധാനം സർവ്വശക്തിതന്നെ. ഇങ്ങിനെതന്നെ സർവ്വജ്ഞത്വവും പ്രധാനത്തിൽ യോജിക്കുന്നുണ്ട്. എങ്ങിനെ എന്നാൽ:—

യാതൊന്നിനെ നിങ്ങൾ ജ്ഞാനം എന്ന് വിചാരിക്കുന്നുവോ അത് സത്വധർമ്മമാണ്. "സത്വത്തിൽനിന്ന് ജ്ഞാനം

ജനിക്കുന്നു.'' (ഭഗവദ്ഗീതാ 14_17) എന്ന് സ്മൃതി പറയുന്നു. ആ സത്വധർമ്മമായ ജ്ഞാനംകൊണ്ടുതന്നെ പ്രധാനവികാരങ്ങളായിരിക്കുന്ന ദേഹേന്ദ്രിയമനോഹങ്കാരാദികാര്യകരണസംഘാതത്തോടുകൂടി പുരുഷന്മാർ അല്ലെങ്കിൽ ആത്മാക്കൾ സർവ്വജ്ഞാനസമേതരായ യോഗികളായിത്തീരുന്നതു് അനുഭവസിദ്ധമാണല്ലോ. സത്വത്തിൻെറ കാഷ്ഠാപ്രാപ്തിയിലുണ്ടാകുന്ന സർവ്വജ്ഞത്വം സർവ്വസമ്മതമാണ്. എന്നാൽ പ്രധാനവികാരമായ കാര്യകരണസംഘാതം കൂടാതെ അശരീരിയായ കേവലപുരുഷന്ന് അവിശേഷജ്ഞാനാത്മകമായ ശുദ്ധചൈതന്യം ഒഴിച്ച് സർവ്വജ്ഞത്വമല്ല കിഞ്ചിജ്ജ്ഞത്വവും കൂടി ഉള്ളതായി കല്പിക്കുന്നത് ശക്യമല്ല. എന്നാൽ പ്രധാനം ത്രിഗുണാത്മകമാകകൊണ്ട് സർവ്വജ്ഞാനകാരണമായ സത്വം ഗുണങ്ങളുടെ സാമ്യാവസ്ഥയായ പ്രധാനത്തിൽ ഉണ്ട്. അതിനാൽ പ്രധാനം അചേതനമെങ്കിലും ചൈതന്യകാരണമായ സത്വം അതിൽ ഉണ്ടാകനിമിത്തം സർവ്വജ്ഞത്വം പ്രധാനത്തിൽ ഉപചരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു അല്ലെങ്കിൽ അതിൽ ഉള്ളതായി കല്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഹേ വേദാന്തി, വേദാന്തവാക്യങ്ങളിൽനിന്ന് സർവ്വജ്ഞനായ ബ്രഹ്മത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്ന നിങ്ങൾക്കും സർവ്വജ്ഞത്വത്തിന്ന് സർവ്വജ്ഞാനശക്തിമത്ത്വം എന്ന അർത്ഥത്തെ മാത്രം അവശ്യം കല്പിക്കേണ്ടതായി വരുന്നു. ബ്രഹ്മം എല്ലായ്പോഴും എല്ലാററിനേയും അറിയുക എന്ന വ്യാപാരം ചെയ്തുകൊണ്ടുതന്നെ വർത്തിക്കുന്നില്ല. ഇത് ശരിയാണല്ലോ. എല്ലായ്പോഴും എല്ലാററിനേയും അറിയുന്ന ജ്ഞാനം നിത്യജ്ഞാനമാണ്. ജ്ഞാനം നിത്യമാണെങ്കിൽ അതിന്ന് കർത്താവില്ല. അപ്പോൾ അറിയുക എന്ന ക്രിയയെക്കുറിച്ച് ബ്രഹ്മത്തിന്ന് സ്വാതന്ത്ര്യവുമില്ല. ഇനി ജ്ഞാനം അനിത്യമെന്ന് വിചാരിക്ക. അപ്പോൾ ബ്രഹ്മവും കൂടി ജ്ഞാനക്രിയയിൽനിന്ന് ഉപരമിക്കേണ്ടിവരും. അപ്പോൾ സർവ്വജ്ഞത്വം സർവ്വജ്ഞാനശക്തിമത്ത്വംമാത്രമായി പര്യവസിക്കുന്നു. അത്രയുമല്ല, ജഗൽസൃഷ്ടിക്കുമുമ്പ് ബ്രഹ്മത്തിന്ന് യാതൊരു സാധനസാമഗ്രിയും ഇല്ലെന്നാണ് നിങ്ങളുടെ മതം.

എന്നാൽ ജ്ഞാനസാധനങ്ങളായ ശരീരേന്ദ്രിയാദികളുടെ അഭാവത്തിൽ ജ്ഞാനോൽപത്തി ആക്കംതന്നെ ഉപപന്നമല്ല. പോരെങ്കിൽ, ഏകതത്വസ്വരൂപമല്ലാതെ ത്രിഗുണാത്മകമായിരിക്കുന്ന പ്രധാനത്തിന്ന് ജഗദ്രൂപേണ പരിണാമം സംഭവ്യമാകയാൽ മൃജ്ജലാദി, ഘടകാരണമാകുന്നപോലെ പ്രധാനത്തിൻെറ ജഗൽകാരണത്വം സംഗതമാണ്. അനേകതത്വങ്ങളുടെ സംഘതി അല്ലെങ്കിൽ സംയോഗം കൂടാതെ ഏകാത്മകമായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തിന്ന് വസ്ത്വന്തരപരിണാമമോ ജഗൽകാരണത്വമോ ഉപപന്നമല്ല'' എന്നിങ്ങിനെയുള്ള സാംഖ്യവാദത്തിന്നെതിരായി ഈ സൂത്രം ആരംഭിക്കുന്നു.

ഈക്ഷതേർനാശബ്ദം 5.

ഈക്ഷിതൃത്വമതിനില്ലയല്ലത-
ങ്ങായിട്ടും പുനരശബ്ദകല്പിതം. 5.

സാംഖ്യന്മാരാൽ കല്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന അചേതനപ്രധാനത്തെ വേദാന്തങ്ങളിൽ ജഗൽകാരണമായി കണ്ടുകൊള്ളുന്നത് ശക്യമല്ല. കാരണത്വേന അതിനെ സ്വീകരിക്കുന്നത് വേദവിരുദ്ധമാണെല്ലോ. വേദവിരുദ്ധത്വം എങ്ങിനെ എന്നു വെച്ചാൽ ഈക്ഷണക്രിയ ഹേതുവായിട്ടു തന്നെ. ജഗൽകാരണം ഈക്ഷിതാവാണെന്ന് വേദത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ വേദം ഇപ്രകാരം പറയുന്നുണ്ടല്ലോ. ''ഹേ സോമ്യ, (ശാന്തശീല) ആദിയിങ്കൽ ഏകമായി അദ്വിതീയമായിരിക്കുന്ന സത്ത് മാത്രം ആയിരുന്നു ഇത്.'' എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങി ''ഞാൻ അസംഖ്യമായി ഭവിച്ച് വളരട്ടെ! എന്ന് അത് ഈക്ഷിച്ചു (ധ്യാനിച്ചു); അത് തേജസ്സിനെ സൃഷ്ടിച്ചു.'' (ഛാന്ദോഗ്യം 6-2-3). ഇവിടെ ഇത് എന്ന ശബ്ദത്തിൻെറ അൎത്ഥം നാമരൂപങ്ങളെക്കൊണ്ട് നാനാകാരമാക്കിത്തീക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ജഗത്ത് എന്നാകുന്നു. ഈ ജഗത്തിൻെറ ഉൽപത്തിക്കുമുമ്പ് അതിനെ സത്സ്വരൂപംകൊണ്ടുതന്നെ അവധാരണം ചെ

ഷ്ട്' പ്രകൃതമായ ആ സച്ഛബ്ദാത്ഥവസ്തു, ധ്യാനപൂവ്വം തേജസ്സ് മുതലായതിനെ സൃഷ്ടിച്ചതായിക്കാണിക്കുന്നു.

അങ്ങിനെതന്നെ മറെറാരേടത്ത് "ആദ്യം ഇത് (ജഗത്ത്) ആത്മാവൊന്നു മാത്രമായിരുന്നു. ആത്മാവിനെതിരൊരണ്ടാമതോ (മിഷൽ) ആയ മറെറാന്നും ആയിരുന്നില്ല. ആത്മാവ് ഞാൻ ലോകങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു' എന്നു ധ്യാനിച്ചു. അങ്ങിനെ ആത്മാവ് ഈ ലോകങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചു." (ഐതരേയം 1. 1. 1) എന്നിങ്ങിനെ ധ്യാനപൂവ്വകമായ സൃഷ്ടിയെയാണ് പറയുന്നത്. ഒരേടത്ത് ഷോഡശകലയോടുകൂടിയ പുരുഷനെക്കുറിച്ച് ഇങ്ങിനെ പറയുന്നു:—"അദ്ദേഹം ഈക്ഷിച്ചു (ധ്യാനിച്ചു); അദ്ദേഹം പ്രാണനെ സൃഷ്ടിച്ചു." (പ്രശ്നം 6-3). സൂത്രത്തിലെ ഈക്ഷതിക്ക് ധാതുനിർദ്ദേശം മാത്രമല്ല ധാത്വത്ഥനിർദ്ദേശവും യജതിക്ക് എന്നപോലെ അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. 'ഈക്ഷിക്ക' എന്നത്ഥമുള്ള ധ്യാനിക്ക മുതലായ മററു വാക്കുകളായാലും മതി എന്നു സാരം. അതുകൊണ്ടിവിടെ "സാമാന്യവിശേഷഭേദേന യാവനൊരുവൻ സവ്വജ്ഞനും സവ്വവിത്തും യാവനൊരുവൻെറ തപസ്സ് ജ്ഞാനമയവുമാകുന്നുവോ അവങ്കൽനിന്നു ഈ ഹിരണ്യഗഭനും നാമവും രൂപവും അന്നവും ഉണ്ടാകുന്നു." (മുണ്ഡകം 1-1-9) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങി സവ്വജ്ഞനായ ഈശ്വരനാണ് ജഗൽകാരണം എന്ന് പറയുന്ന വാക്യങ്ങളേയും ഇവിടെ എടുത്തു കാണിക്കേണ്ടതാണ്.

സത്വധമ്മമായ ജ്ഞാനംകൊണ്ട് പ്രധാനം സവ്വജ്ഞമായി ഭവിക്കും എന്നു പറഞ്ഞത് യുക്തമല്ല. പ്രധാനാവസ്ഥയിൽ ത്രിഗുണങ്ങൾക്കു സാമ്യമുണ്ട്. അപ്പോൾ സത്വധമ്മമായ ജ്ഞാനം ഉദിക്കയില്ല. സത്വോൽകഷത്തിലല്ലാതെ, ഗുണങ്ങൾ സമാനമാകുമ്പോൾ, ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകയില്ലെന്നു സാരം.

സവ്വജ്ഞാനശക്തി പ്രധാനത്തിന്നുള്ളതുകൊണ്ട് അത് സവ്വജ്ഞമായി ഭവിക്കും എന്നു പറയുന്നതും സയുക്തികമല്ല. ത്രിഗുണങ്ങളുടെ സാമ്യാവസ്ഥയിൽ പ്രധാനം സത്വഫലമായ

ജ്ഞാനത്തെ ആശ്രയിച്ച് സർവ്വജ്ഞമായി ഭവിക്കുമെങ്കിൽ രജസ്തമോധർമ്മമായ ജ്ഞാനപ്രതിബന്ധശക്തിയെ ആശ്രയിച്ച കിഞ്ചിജ്ജ്ഞമാകുമെന്നും പറയണം. അത്രയുമല്ല. സാക്ഷി അല്ലെങ്കിൽ ദ്രഷ്ടാവു കൂടാതെയുള്ള സത്വവൃത്തിക്ക് ജ്ഞാനം എന്നു പറയാറില്ല. അചേതനമായ പ്രധാനത്തിന്ന് സാക്ഷിത്വവും (ദ്രഷ്ടൃത്വവും) ഇല്ല. അതുകൊണ്ട് പ്രധാനത്തിൻെറ സർവ്വജ്ഞത്വം അസംഗതമാണ്.

യോഗികൾ ചേതനന്മാരാകകൊണ്ടാണ് സത്വോൽകർഷംനിമിത്തം അവക്ക് സർവ്വജ്ഞത്വം ഉപപന്നമാകുന്നത്. പ്രധാനം അചേതനമാകകൊണ്ട് ദൃഷ്ടാന്തത്തിന്നു സാമ്യമില്ല.

ഇനി സേശ്വരസാംഖ്യന്മാരെപ്പോലെ , അഗ്നിനിമിത്തം അയഃപിണ്ഡാദികൾക്ക് ദഹനശക്തി അല്ലെങ്കിൽ ജ്വലനശക്തി എങ്ങിനെ ഉണ്ടാകുന്നുവോ അങ്ങിനെതന്നെ സാക്ഷിയായ ഈശ്വരൻനിമിത്തം പ്രധാനത്തിന്ന് ഈക്ഷിതൃത്വം ഉണ്ടാകുന്നു എന്ന് കല്പിക്കുക. അങ്ങിനെയാകുമ്പോൾ യാതൊന്ന് നിമിത്തം ആണൊ പ്രധാനത്തിന്ന് ഈക്ഷിതൃത്വമുണ്ടാകുന്നത് അതുതന്നെയാണ് ശരിക്ക് സർവ്വജ്ഞവും ജഗൽകാരണവും ആയ ബ്രഹ്മം എന്നു നിശ്ചയിക്കുന്നത് അധികം യുക്തമായിരിക്കും.

ബ്രഹ്മത്തിന്നും സർവ്വജ്ഞത്വം അതിൻെറ മുഖ്യാർത്ഥത്തിൽ യോജിക്കുന്നതല്ലെന്നും ബ്രഹ്മത്തിൻെറ ജ്ഞാനക്രിയക്കു നിത്യത്വമുണ്ടെങ്കിൽ ജ്ഞാനക്രിയയെ സംബന്ധിച്ച് ബ്രഹ്മത്തിന് സ്വാതന്ത്ര്യത അല്ലെങ്കിൽ കർത്തൃത്വം ഉണ്ടാവാൻ പാടുള്ളതല്ലെന്നും പിന്നെപ്പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതിന്ന് സമാധാനം ഇവിടെ പറയുന്നു.

ഹേ സാംഖ്യ, ബ്രഹ്മത്തിൻെറ ജ്ഞാനക്രിയ നിത്യമാണെങ്കിൽ സർവ്വജ്ഞത്വത്തിന്ന് എങ്ങിനെ ഹാനി ഭവിക്കുന്നു എന്ന് നിങ്ങളോട് ചോദിപ്പാനുണ്ട്. എല്ലാ വിഷയങ്ങളേയും ഗ്രഹിക്കത്തക്കതായ ജ്ഞാനം യാവനൊരുവന്ന് നിത്യമായി ഭ

വിക്കുന്നുവോ അവൻ അസർവ്വജ്ഞനാകുന്നുവെന്ന് പറയുന്നത് അന്യോന്യവിരുദ്ധമാണ്. ജ്ഞാനം അനിത്യമാകുന്നപക്ഷം ഒരിക്കൽ അറിയുന്നു, മറെറാരിക്കൽ അറിയുന്നില്ല എന്നിങ്ങിനെ അസർവ്വജ്ഞത്വവുംകൂടിയുണ്ടാകും. ആ ദോഷം ജ്ഞാനനിത്യത്വത്തിങ്കൽ നേരിടുന്നതല്ല. ജ്ഞാനം നിത്യമാകുമ്പോഠം ജ്ഞാനത്തെസ്സംബന്ധിച്ചുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം ബ്രഹ്മത്തിന്നുണ്ടെന്നു പറയുന്നത് ഉപപന്നമല്ലെന്ന് പറയുന്നു എങ്കിൽ അത് ശരിയല്ല. സന്തതം അല്ലെങ്കിൽ നിരന്തരമായ ഉഷ്ണവും പ്രകാശവും സൂര്യനുണ്ട്. എന്നിട്ടും സൂര്യൻ ദഹിപ്പിക്കുന്നു, പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു എന്നിങ്ങിനെയുള്ള സൂര്യസ്വാതന്ത്ര്യവ്യപദേശം കണ്ടുവരുന്നുണ്ട്. ദഹിപ്പിക്കുകയൊ പ്രകാശിപ്പിക്കുകയൊ ചെയ്യേണ്ടുന്ന വസ്തുക്കളോടു സമ്പക്കം ഉണ്ടാകുമ്പോഴാണ് സൂര്യൻ ദഹിപ്പിക്കയും പ്രകാശിപ്പിക്കയും ചെയ്യുന്നതായി വ്യപദേശിക്കുന്നത് എന്നാൽ ബ്രഹ്മത്തിന്ന് ജഗദുൽപത്തിക്കുമുമ്പ് ജ്ഞാനവിഷയത്തോടു സംബന്ധമില്ലായ്കകൊണ്ട് ദൃഷ്ടാന്തത്തിന്ന് സാമ്യമില്ലെന്ന് വാദിക്കുന്നപക്ഷം അത് ശരിയല്ല. കമ്മം അല്ലെങ്കിൽ വിഷയം ഇല്ലാതിരിക്കുമ്പോഴും സൂര്യൻ പ്രകാശിക്കുന്നു എന്നിങ്ങിനെ കത്തൃത്വവ്യപദേശം കാണുന്നുണ്ട്. ഇപ്രകാരംതന്നെ ജ്ഞാനത്തിന്നു വിഷയമില്ലാത്തപ്പോഴും "അത് ചിന്തിച്ചു" (ഐക്ഷത) എന്നിങ്ങിനെ കത്തൃത്വവ്യപദേശം സംഗതമാകകൊണ്ട് ദൃഷ്ടാന്തം വിഷയമല്ല, അതിന്ന് സാമ്യമുണ്ട്. കമ്മാപേക്ഷയുണ്ടെന്ന് വിചാരിക്കുന്നപക്ഷം ഈക്ഷിതൃത്വശ്രുതികഠം ബ്രഹ്മത്തിങ്കൽ അതിലുമധികം ഉപപന്നമായിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ പിന്നെ ജഗദുൽപത്തിക്കുമുമ്പ് ഈശ്വരജ്ഞാനത്തിന്ന് വിഷയമായി ഭവിക്കുന്നത് എന്ത്? ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായിട്ടോ തദഭിന്നമായിട്ടോ നിർവ്വചിപ്പാൻ കഴിയാത്തതും അവ്യാകൃതമല്ലെങ്കിൽ, വ്യക്തിരൂപേണ പരിണമിച്ചിട്ടില്ലാത്തതും വ്യാകരിക്കുവാൻ അല്ലെങ്കിൽ വ്യക്തിരൂപേണ പരിണമിപ്പിക്കുവാൻ അല്ലെങ്കിൽ അഭിവ്യ

ക്തിയെ പ്രാപിപ്പിപ്പാൻ ഇച്ഛിച്ചിരിക്കുന്നതും ആയ നാമരൂപങ്ങൾ എന്ന് ഞങ്ങൾ പറയുന്നു.*

---

* നാമരൂപങ്ങൾ ജഗത്തിന്റെ പ്രളയാവസ്ഥയിലും ഉൽപത്തിക്കു മുമ്പും ഉണ്ട്. അവ നിത്യങ്ങളാണ്. പശു എന്ന നാമവും (പേര്, വാക്ക്) അതിന്റെ അർത്ഥമായ രൂപവും (ആകൃതി) നിത്യസംബന്ധമുള്ളവയാണ്. ഒന്നിന്റെ സ്മൃതി മറേറതിനെ ദ്യോതിപ്പിക്കും. നാമരൂപങ്ങൾ ഈശ്വരന്റെ സാമാന്യജ്ഞാനവിഷയങ്ങളാണ്. സാമാന്യസ്വരൂപമായ യാതൊന്നും വ്യാവഹാരികലോകത്തിലില്ല. ഈ ലോകം തന്നെ ലോകസാമാന്യത്തിന്റെ അല്ലെങ്കിൽ ലോകജാതിയുടെ ഒരു വ്യക്തിയാണ്. അത് ജാതിയല്ല. ലോകത്തിലുള്ള സകലവസ്തുക്കളും അതുപോലെതന്നെ വ്യക്തികളാണ്. പശു ഉണ്ടാകട്ടെ എന്നീശ്വരൻ ധ്യാനിക്കുമ്പോൾ ധ്യാനവിഷയം പശുസാമാന്യരൂപമാണ്. അതിനോട് കാലദേശമഹത്ത്വവർണ്ണാദികൾ ചേർന്ന് വ്യാവഹാരികലോകത്തിൽ പശു ഉണ്ടാകുമ്പോൾ അത് വ്യക്തിയാണ് ജാതിയല്ല. ഈശ്വരധ്യാനവിഷയമായ പശു, ജാതിയും ധ്യാനസൃഷ്ടമായ പശു, വ്യക്തിയും ആകുന്നു. ജാതിരൂപേണ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന യാതൊന്നും ഈശ്വരനല്ലാതെ ഈ ലോകത്തിലില്ല. ഈശ്വരൻതന്നെ ജാതിജ്ഞാനസ്വരൂപനാണ്.

അർത്ഥരൂപേണ ജാതി ലോകത്തിലില്ലെങ്കിലും ജ്ഞാനരൂപേണ അതു ലോകത്തിലുണ്ടോ? ശുദ്ധജാതിജ്ഞാനം നമ്മുടെ ഹൃദയത്തിങ്കലും ഇല്ല. വ്യക്തികളിൽനിന്ന് നമ്മുടെ വികലജ്ഞാനംകൊണ്ട് അനുമിതമായ ഒരു ജാതിജ്ഞാനാഭാസമാണ് നമുക്കുള്ളത്. ഈ ജാതിജ്ഞാനാഭാസം അംശതഃ വ്യക്തിജ്ഞാനസങ്കീർണ്ണമാണ്. പശുജാതിയെത്തന്നെ അനേകം പ്രാവശ്യം സ്മരിക്കുമ്പോൾ വ്യക്ത്യംശങ്ങൾ പ്രതിസ്മരണം ഭേദിക്കുകയും ജാത്യംശം അഭിന്നമായിരിക്കയും ചെയ്യും. ഈ ഭിന്നാഭിന്നാംശങ്ങളെ വേർതിരിച്ച് ജാതിരൂപത്തെ ഒരുവിധം ഇന്നതെന്നു നിശ്ചയിക്കാം. ശുദ്ധജാതി, സങ്കല്പഗോചരമല്ല. ഈ ജാതിനിർണ്ണയത്തെ മനസ്സുകൊണ്ട് ചെയ്തിട്ടാണ് കുലാലാദികൾ ഘടാദികളെ ഉണ്ടാക്കുന്നത്. സൃഷ്ടിക്കപ്പെടാത്ത ജാതിക്ക് നാശമില്ല. സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട വ്യക്തി നശിക്കുന്നു. ജാതി പാരമാർത്ഥികലോകത്തിലും (ബ്രഹ്മത്തിലും) വ്യക്തി വ്യാവഹാരികലോകത്തിലും ഇരിക്കുന്നു.

ഈ ജാതിരൂപമായ നാമരൂപങ്ങൾ ജ്ഞാനരൂപമായ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമോ തദഭിന്നമോ? ഭിന്നമെങ്കിൽ നാനാത്വപ്രസക്തി. അഭിന്നമെങ്കിൽ കർത്തൃത്വകർമ്മത്വസാമാനാധികരണ്യം അല്ലെങ്കിൽ ഒരേ വസ്തുതന്നെ ഒരേകാലത്ത് ഒരേ ജ്ഞാനത്തിന്റെ കർത്താവും കർമ്മവുമാകുക

യോഗശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ യോഗികൾക്കുംകൂടി ഉള്ളതായി വാദിക്കുന്ന ഭൂതഭവിഷ്യദ്വിഷയപ്രത്യക്ഷജ്ഞാനം ഈശ്വരപ്രസാദംകൊണ്ടാണല്ലോ. അങ്ങിനെ ഇരിക്കെ നിത്യസിദ്ധനായ ആ ഈശ്വരന് സൃഷ്ടിസ്ഥിതിസംഹാരവിഷയമായിരിക്കുന്ന നിത്യജ്ഞാനമുണ്ടെന്ന് പ്രത്യേകിച്ച് പറയേണമൊ?

ജഗദുൽപത്തിക്കുമുമ്പ് ബ്രഹ്മത്തിന് ശരീരാദിസംബന്ധം ഇല്ലായ്കയാൽ ദ്രഷ്ടൃത്വം അനുപപന്നമെന്ന് വാദിച്ചതും സംഗതമല്ല. സൂര്യന് പ്രകാശം എന്നപോലെ ബ്രഹ്മത്തി

എന്ന ദോഷം എന്ന ആക്ഷേപത്തിന്ന് ഭിന്നമെന്നോ അഭിന്നമെന്നോ നിർവ്വചിക്കുന്നതു ശക്യമല്ലെന്നാണ് ഭാഷ്യകാരൻ പറയുന്നത്.

ശുദ്ധജ്ഞാനാത്മകമായ ബ്രഹ്മം ഒന്നൊഴിച്ച് രണ്ടാമതൊന്നും എങ്ങുമില്ല. ഉണ്ടെന്ന് നമുക്ക് തോന്നുന്നത് ഒരു ഐന്ദ്രജാലികമായ ഭ്രമമാണ്. കാരണാത്മകമായ ബ്രഹ്മം സ്വയംപ്രകാശമാകകൊണ്ട് പ്രകാശകനും പ്രകാശ്യവും ഒന്നുതന്നെ. പ്രകാശ്യപ്രകാശകന്മാർ ഒന്നാകുമ്പോൾ അത് പ്രകാശനസ്വരൂപമായി ഭവിക്കുന്നു. ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും ഒന്നാകുമ്പോൾ അത് ജ്ഞാനരൂപമായി ഭവിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മം ജ്ഞാനരൂപമാണ്. ഈ അദ്വിതീയബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ മറച്ച് ജ്ഞാതാവ്, ജ്ഞേയം എന്ന ദ്വൈതഭ്രമവും ജ്ഞേയനാനാത്വഭ്രമവും ജ്ഞാതൃനാനാത്വഭ്രമവും മായികമായി നിർമ്മിച്ച് തന്മാർഗ്ഗേണയാണ് വ്യാവഹാരികലോകം സൃഷ്ടിച്ചിരിക്കുന്നത്. വ്യാവഹാരികലോകത്തിന്റെ പ്രാഗ്രൂപം നാമരൂപങ്ങളാണ്. അവ വ്യാവഹാരികലോകത്തിൽ വ്യക്തിരൂപേണ അഭിവ്യക്തമാകുമ്പോൾ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നങ്ങളാണ്. നാമരൂപങ്ങളെ ബ്രഹ്മജ്ഞാനവിഷയങ്ങളായി ഗണിക്കുമ്പോൾ അവ ബ്രഹ്മത്വം വിട്ട് അവിദ്യാബീജങ്ങളായിത്തീരുന്നു. നാമരൂപങ്ങളുടെ ഉൽപത്തിലയങ്ങൾ ബ്രഹ്മത്തിലാകകൊണ്ടും ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും ഒന്നാകുമ്പോൾ അത് ജ്ഞാനരൂപമാകുന്നതുകൊണ്ടും നാമരൂപങ്ങൾ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നവും ആകുന്നു. ബ്രഹ്മഭിന്നവസ്തുക്കൾ മായികങ്ങൾ മാത്രമാണ്.

ഒരേവസ്തുവിന്നുതന്നെ കർത്തൃത്വകർമ്മത്വങ്ങൾ ഉപപന്നമല്ലെന്ന നിയമം വ്യാവഹാരികലോകത്തെ മാത്രമേ സംബന്ധിക്കയുള്ളൂ കർത്തൃകർമ്മാദിനാനാത്വം പാരമാർത്ഥികലോകത്തിലില്ല. അവിടെ ഏകത്വം മാത്രം ഉള്ളതുകൊണ്ട് കർത്തൃത്വകർമ്മത്വസാമാനാധികരണ്യം യുക്തമാണ്. വ്യാവഹാരികലോകമര്യാദയെ ബ്രഹ്മത്തിങ്കലേക്ക് അതിദേശിക്കുന്നതാണ് അയുക്തം.

ന്ന് ജ്ഞാനസ്വരൂപം നിത്യമായിരിക്കെ ജ്ഞാനസാധനങ്ങളുടെ അപേക്ഷയില്ലാത്തതുകൊണ്ട് പ്രസ്തുതമായ ആക്ഷേപത്തിന്ന് അവകാശമില്ല. അത്രയുമല്ല അവിദ്യാദികളെക്കൊണ്ട് ബാധിതനായ സംസാരിക്ക് ജ്ഞാനോൽപത്തി, ശരീരാദികളെ ആശ്രയിക്കുന്നു എന്നുവെച്ച് ജ്ഞാനത്തെ ആവരണംചെയ്യുന്ന യാതൊരു കാരണങ്ങളും ഇല്ലാതിരിക്കുന്ന ഈശ്വരന്ന് ശരീരാദിജ്ഞാനസാധനങ്ങളുടെ അപേക്ഷയുള്ളതായി കല്പിക്കുന്നത് സയുക്തികമല്ല. താഴെ പറയുന്ന രണ്ടു മന്ത്രങ്ങളും ഈശ്വരൻെറ ജ്ഞാനത്തിന്ന ശരീരാദ്യപേക്ഷയൊ ആവരണമല്ലെങ്കിൽ പ്രതിബന്ധമോയില്ലെന്ന് കാണിക്കുന്നു. "ഈശ്വരന്ന് ശരീരമൊ ഇന്ദ്രിയജാതമൊ ഇല്ല. അദ്ദേഹം നിസ്സമനും നിരതിശയനും ആയിക്കാണപ്പെടുന്നു. ശ്രേഷ്ഠയായ അദ്ദേഹത്തിൻെറ ശക്തി വിവിധയാണെന്നും അദ്ദേഹത്തിൻെറ ജ്ഞാനവും ബലവും ക്രിയയും നൈസർഗ്ഗികമാണെന്നും വേദം പറയുന്നു." (ശ്വേതാശ്വതരം 6-8). "അപാണിപാദനെങ്കിലും അദ്ദേഹം ദ്രുതഗാമിയും ഗ്രഹീതാവും അചക്ഷുസ്സെങ്കിലും ദ്രഷ്ടാവും ശ്രോത്രരഹിതനെങ്കിലും ശ്രോതാവും നിഖിലജ്ഞാനവിഷയത്തേയും അറിയുന്നവനും ആരാലും അറിയപ്പെടാത്തവനും ആദിപുരുഷനും മഹാനും ആണെന്നു ജ്ഞാനികൾ പറയുന്നു." (ശ്വേതാശ്വതരം 3-19).

ഒരു പൂർവ്വപക്ഷം—"ഈശ്വരങ്കൽനിന്ന് അന്യനായി അവിദ്യാദികാരണങ്ങളാൽ ആവരണംചെയ്യപ്പെട്ട ജ്ഞാനസമേതനായി സംസാരിയായി ആരുംതന്നെയില്ല." "ഈശ്വരങ്കൽനിന്നു അന്യനായ ദ്രഷ്ടാവോ വിജ്ഞാതാവോ ഇല്ല." (ബൃഹദാരണ്യം 3-7-23) എന്നു ശ്രുതിയിൽ കാണുന്നു. അങ്ങിനെയിരിക്കെ സംസാരിയുടെ ജ്ഞാനത്തിനാണ് ശരീരാദ്യപേക്ഷയുള്ളത്, ഈശ്വരൻേറതിനല്ലെന്ന് എങ്ങിനെ പറയുന്നു?

മറുവടി പറയുന്നു:—ഈശ്വരനിൽനിന്ന് അന്യനായ ഒരു സംസാരിയില്ലെന്നുള്ളത് സത്യംതന്നെ. എങ്കിലും ആകാശത്തിന്ന് ഘടം, കരകം, ഗിരി, ഗുഹ മുതലായ ഉപാധി

സംബന്ധം ഉണ്ടാകുന്നപോലെ ദേഹേന്ദ്രിയാദിസാമഗ്രിയാകുന്ന ഉപാധിയോടു അവിദ്യാനിമിത്തം ഈശ്വരനു സംബന്ധമുള്ളതായി ഞങ്ങൾ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഈ സംബന്ധംനിമിത്തം ആകാശം വാസ്തവത്തിൽ ഒന്നുതന്നെയാണെങ്കിലും ഘടരന്ധ്രം കരകരന്ധ്രം എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള ശബ്ദവും ജ്ഞാനവും അവയെ സംബന്ധിച്ചുള്ള സംവാദവും ലോകത്തിൽ നടക്കുന്നു. ഈ സംബന്ധംനിമിത്തംതന്നെ ആകാശത്തിൽ ഘടാകാശം മുതലായ ഭേദബുദ്ധി തെററായുണ്ടാകുന്നതും കാണുന്നു. അതുപോലെതന്നെ ഇവിടെയും ദേഹാദികളുടെ സംഹതിരൂപമായ ഉപാധിയോടുള്ള ഈശ്വരസംബന്ധത്തെ തിരിച്ചറിയാതെ ഈശ്വരൻ സംസാരി, എന്നിങ്ങിനെയുള്ള ഭേദബുദ്ധി, മിത്ഥ്യാജ്ഞാനംനിമിത്തം ഉളവാകുന്നു. മിത്ഥ്യാജ്ഞാനം മാത്രമാകുന്ന ഏകകാരണംനിമിത്തം, വാസ്തവത്തിൽ ആത്മസ്വരൂപനായ ഒരുവനു തന്നെ, അനാത്മാവായ ദേഹാദിസാമഗ്രിയിങ്കൽ താൻ അതാണെന്നുള്ള മിത്ഥ്യാഭിമാനം ഉണ്ടാകുന്നതായും കാണപ്പെടുന്നു. ഇങ്ങിനെ സംസാരിത്വം ഉണ്ടാകുമ്പോൾ സംസാരിയുടെ ഈക്ഷിതൃത്വം ദേഹാദ്യപേക്ഷകമാണെന്നുള്ളത് യുക്തംതന്നെ.

പ്രധാനം അനേകാത്മകമാകകൊണ്ട് മൃദാദിയെപ്പോലെ അതിൻെറ കാരണത്വം സംഗതമാണ്. എന്നാൽ ഏകാത്മകമായ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ കാരണത്വം അസംഭവ്യമാണെന്നു പറഞ്ഞുവെല്ലോ. അത് പ്രധാനത്തിൻെറ വേദവിരുദ്ധത കൊണ്ട്തന്നെ നിരാകരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ജഗൽകാരണം ബ്രഹ്മംതന്നെയാണ്, പ്രധാനാദികളാവാൻ തരമില്ല എന്ന് യാതൊരുവിധത്തിൽ സമർത്ഥിക്കാമൊ തദ്വിധസമർത്ഥനത്തെ "നവിലക്ഷണത്വാദസ്യ" (ബ്ര-സൂ 2-1-4) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള സൂത്രങ്ങളെക്കൊണ്ട് പ്രപഞ്ചിക്കും (സവിസ്തരം കാണിക്കും.)

ഈ സന്ദർഭത്തിൽ സാംഖ്യൻ പിന്നേയും പറയുന്നു:— "വേദത്തിൽ ജഗൽകാരണത്തിന്ന് ഈക്ഷിതൃത്വം പറഞ്ഞി

രിക്കകൊണ്ട് അചേതനമായ പ്രധാനം ജഗൽകാരണമാവാൻ പാടില്ലെന്നു വേദാന്തി പറഞ്ഞുവെല്ലോ. എന്നാൽ ഈക്ഷിതൃത്വത്തെ മറെറാരുവിധത്തിൽ പ്രധാനത്തിങ്കൽ ഘടിപ്പിക്കാം. അചേതനവസ്തുക്കളിലും ചേതനങ്കൽ എന്നപോലെ ഉപചാരം കാണുന്നുണ്ട്. എങ്ങിനെയെണാൽ നദീതീരം ഇടിഞ്ഞുവീഴുവാൻ അടുത്തിരിക്കുമ്പോൾ അതിനെ കണ്ടിട്ട് തീരം ഇടിഞ്ഞുവീഴുവാൻ പോകുന്നു എന്നിങ്ങിനെ അചേതനമായ തീരത്തിങ്കലും ചേതനത്വം ഉപചരിക്കുന്നതായിക്കണ്ടിട്ടുണ്ട്. അതുപോലെതന്നെ അചേതനമായ പ്രധാനത്തിങ്കലും സൃഷ്ടികാലം അടുക്കുമ്പോൾ "അത് ധ്യാനിച്ചു" എന്നിങ്ങിനെ ചേതനങ്കൽ എന്നപോലെയുള്ള ഉപചാരമുണ്ടാകും. ലോകത്തിൽ ഒരു ചേതനൻ, താൻ കുളിച്ചുണ്ട് ഉച്ചതിരിഞ്ഞു വണ്ടിയിൽക്കയറി ഗ്രാമത്തിൽപ്പോകേണമെന്ന് നിശ്ചയിച്ച് അനന്തരം അങ്ങിനെതന്നെ ക്രമവും നിശ്ചയവും തെററിക്കാതെ പ്രവത്തിക്കുന്നപോലെതന്നെ പ്രധാനവും മഹദഹങ്കാരാദിരൂപക്രമത്തെ തെററിക്കാതെ പ്രവത്തിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് പ്രധാനത്തെ ചേതനനായി ഉപചരിക്കയാണ് ചെയ്യുന്നത്. എന്നാൽ പിന്നെ മുഖ്യാത്ഥം വെടിഞ്ഞു ഔപചാരികമായ അത്ഥത്തെ കല്പിക്കുന്നത് എന്തിന് എന്നുവെച്ചാൽ "ആ തേജസ്സ് വിചാരിച്ചു", "ആ ജലം വിചാരിച്ചു" (ഛാന്ദോഗ്യം 6-2. 3-4) എന്നിങ്ങിനെ അചേതനങ്ങളായ തേജോജലങ്ങളെ ചേതനന്മാരായി ഉപചരിച്ചുകാണുകയാൽ തന്നെ. തേജോജലങ്ങളുടെ ഈക്ഷണം (വിചാരം) ഔപചാരികമാകകൊണ്ടും അതേ അധ്യായത്തിൽതന്നെ "ആദ്യം സത്ത് മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ; അത് ഈക്ഷിച്ചു അല്ലെങ്കിൽ വിചാരിച്ചു" എന്നിങ്ങിനെ പറഞ്ഞിരിക്കകൊണ്ടും ആ അധ്യായത്തിലെ വചനങ്ങൾ ഉപചാരപ്രായങ്ങളാകകൊണ്ടും ജഗൽകാരണമായ സത്തിൻെറ ഈക്ഷണവും കേവലം ഔപചാരികം എന്നു വന്നുകൂടുന്നു."

ഈവിധം പയ്യവസിച്ച സാംഖ്യവാദത്തിന്നെതിരായി താഴെ പറയുന്ന സൂത്രം ആരംഭിക്കപ്പെടുന്നു. 5.

ഗൌണശ്ചേന്നാത്മശബ്ദാൽ 6

ഗൌണമല്ലാത്മശബ്ദത്താൽ 6.

സച്ഛബ്ദംകൊണ്ട് വചിച്ചിട്ടുള്ളത് അചേതനമായ പ്രധാനമാണെന്നും ജലതേജസ്സുക്കളിൽ എന്നപോലെ പ്രധാനത്തിൽ ഈക്ഷിതൃത്വം ഔപചാരികമാണെന്നും സാംഖ്യൻ പറഞ്ഞത് സാധുവല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ആത്മശബ്ദപ്രയോഗംകൊണ്ടുതന്നെ. "സാധോ ഇത് ആദിയിൽ സത്ത് മാത്രമായിരുന്നു" എന്നു തുടങ്ങി "അത് ഈക്ഷിച്ചു; അത് തേജസ്സിനെ സൃഷ്ടിച്ചു" (ഛാന്ദോഗ്യം 6–2–1, 3) എന്നിങ്ങിനെ തേജോജലപൃഥിവികളുടെ സൃഷ്ടിയെ വർണ്ണിച്ച് അതേപ്രകൃതത്തിലുള്ള ഈക്ഷിതൃത്വത്തോടുകൂടിയ സത്തിനേയും ആ തേജോജലപൃഥിവികളേയും ദേവതാശബ്ദംകൊണ്ടു പരാമർശിച്ച് "ഈ മൂന്നു ദേവതകളേയും ജീവനാകുന്ന ഈ ആത്മാവുകൊണ്ട് അനുപ്രവേശിച്ചിട്ട് ഞാനിപ്പോൾ നാമരൂപങ്ങളെ വ്യാകരിക്കട്ടെ, (വ്യക്തിരൂപേണ പ്രകാശിപ്പിക്കട്ടെ) എന്ന് ഈ ദേവതാ ഈക്ഷിച്ചു" (ഛാന്ദോഗ്യം 6–3–2) എന്നു പറയുന്നു. ഇവിടെ അചേതനമായ പ്രധാനത്തിന്നു ഈക്ഷിതൃത്വം ഗൌണമായിക്കല്പിക്കുന്നതാണെങ്കിൽ അതേപ്രകൃതമായ സത്തിനെത്തന്നെ "ആ ഈ ദേവതാ" എന്നിങ്ങിനെ ദേവതാശബ്ദവും പരാമർശിക്കുന്നു. അങ്ങിനെ പരാമർശിക്കുന്നതായാൽ ദേവതാ ജീവനെ ആത്മശബ്ദംകൊണ്ട് അഭിധാനംചെയ്യുകയില്ല. ജീവൻ എന്നു വെച്ചാൽ ചേതനനും പ്രാണങ്ങളെ ധരിക്കുന്നവനും ആയ ശരീരാദ്ധ്യക്ഷനാണെല്ലോ. ലോകസിദ്ധവും നിർവ്വചനസിദ്ധവുമായ അർത്ഥം ഇതുതന്നെയാണെല്ലോ. ഇങ്ങിനെയുള്ള ജീവൻ അചേതനപ്രധാനത്തിൻെറ ആത്മാവായി എങ്ങിനെ ഭവിക്കും? ആത്മാവ് എന്നു വെച്ചാൽ സ്വരൂപമാണെല്ലോ. ചേതനനായ ജീവൻ അചേതനമായ പ്രധാനത്തിൻെറ സ്വ

രൂപമാകുവാൻ പാടില്ല. പിന്നെയാകട്ടെ ചേതനനായ ബ്രഹ്മത്തെ ഔപചാരികാർത്ഥത്തിലല്ലാതെ മുഖ്യാർത്ഥത്തിൽതന്നെ ഈക്ഷിതാവായി സ്വീകരിച്ചാൽ ബ്രഹ്മത്തിന്നു ജീവവിഷയമായ ആത്മശബ്ദപ്രയോഗം നന്നായി യോജിക്കുന്നതാണ്. അങ്ങിനെതന്നെ "ആ സൂക്ഷ്മതത്വം യാതൊന്നോ തത്സ്വരൂപമാണ് വാസ്തവത്തിലിക്കാണുന്നതൊക്കേയും. ആ തത്വം സത്യമാണ്. അത് ആത്മാവാണ്. അല്ലയോ ശ്വേതകേതു, നീ അതാണ്" (ഛാന്ദോഗ്യം 6-14-3) എന്നു പറഞ്ഞേടത്ത് "അത് ആത്മാവാണ്" എന്നിങ്ങിനെ സൂക്ഷ്മതത്വമായി പ്രസ്തുതസത്തായിരിയ്ക്കുന്ന ആത്മാവിനെ ആത്മശബ്ദംകൊണ്ടുപദേശിച്ച് പിന്നെ "ശ്വേതകേതു, അതു നിയ്യാണ്" എന്നിങ്ങിനെ ചേതനനായ ശ്വേതകേതു ആത്മാവാണെന്നും ഉപദേശിക്കുന്നു. എന്നാൽ തേജോജലങ്ങൾ വിഷയങ്ങളാകയാൽ അചേതനങ്ങളാകുന്നു. നാമരൂപങ്ങളെ അഭിവ്യക്തങ്ങളാക്കുക മുതലായതിലും പ്രയോജകൻ (കർത്താവ്) ബ്രഹ്മവും പ്രയോജ്യം (വിഷയം) തേജോജലാദികളും ആകകൊണ്ട് തേജോജലാദികളെ വിഷയങ്ങളായിട്ടു മാത്രമേ നിർദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ളൂ. ആത്മശബ്ദപ്രയോഗംകൊണ്ടെന്നപോലെ തേജോജലങ്ങളുടെ മുഖ്യാർത്ഥത്തിലുള്ള ഈക്ഷിതൃത്വത്തിന്ന് യാതൊരു കാരണവുമില്ല. അതുകൊണ്ട് അവയുടെ ഈക്ഷിതൃത്വം ഇടിഞ്ഞുവീഴുവാൻ തുടങ്ങുന്ന നദീതീരത്തിൻെറ ഈക്ഷിതൃത്വംപോലെ ഗൌണം (ഔപചാരികം) ആണ്. തേജോജലങ്ങളുടെ ഈക്ഷിതൃത്വം സത്ത് അവയിൽ അധിഷ്ഠാനംചെയ്യുന്നതിനെ അപേക്ഷിച്ചു പറഞ്ഞതാണ്. ആത്മശബ്ദപ്രയോഗം ഹേതുവായിട്ട് സത്തിൻെറ ഈക്ഷിതൃത്വം ഗൌണമല്ലെന്നു പറയുകയും ചെയ്തു. 6.

ഇവിടെ സാംഖ്യൻ ഒരു പുതിയ വാദം കൊണ്ടുവന്നേക്കാം. അതെന്തെന്നാൽ:—"അചേതനമായ പ്രധാനത്തിലും ആത്മശബ്ദം പ്രയോഗിക്കാം. എങ്ങിനെയെന്നാൽ രാജാവിൻെറ സർവ്വാഭീഷ്ടങ്ങളേയും നടത്തുന്ന മന്ത്രിയെക്കുറിച്ചു ഭദ്രസേനൻ എൻെറ ആത്മാവാണെന്നിങ്ങിനെ രാജാവ് ഭദ്രസേന

ങ്കൽ ആത്മശബ്ദം പ്രയോഗിക്കാറുണ്ട്. മന്ത്രി, സന്ധി യുദ്ധം മുതലായ കാര്യങ്ങളിൽ പ്രവേശിച്ച് രാജാവിന്നുപകാരം ചെയ്യുന്നതുപോലെ പ്രധാനം പുരുഷനായ ആത്മാവിന്ന് ഭോഗാപവർഗ്ഗങ്ങളെ ഉണ്ടാക്കിക്കൊടുത്ത് ആത്മാവിനെ സഹായിക്കുന്നു. അഥവാ ഒരേ ആത്മശബ്ദംതന്നെ ചേതനവിഷയമായും അചേതനവിഷയമായും ഭവിപ്പാൻ വിരോധമില്ല. ഭൂതാത്മാവ്, ഇന്ദ്രിയാത്മാവ് ഇത്യാദി പ്രയോഗങ്ങളും കാണുന്നുണ്ട്. അതിന്നുപുറമെ ഒരേ ജ്യോതിശ്ശബ്ദംതന്നെ യാഗവിശേഷാർത്ഥത്തിലും (ജ്യോതിഷ്ടോമം) ജ്വലനാർത്ഥത്തിലും ഭവിക്കുന്നുണ്ട്. അതിനാൽ ഈ ആത്മശബ്ദപ്രയോഗംകൊണ്ട് സൂത്രത്തിലെ ഈക്ഷതിശബ്ദം ഗൌണാർത്ഥത്തിലല്ല മുഖ്യാർത്ഥത്തിലാണ് പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്നെങ്ങിനെ വരുന്നു?" എന്നതിന്നുത്തരം അടുത്ത സൂത്രം പറയുന്നു.

തന്നിഷ്ഠസ്യ മോക്ഷോപദേശാൽ 7.

ഉപദേശിക്കയാൽ മോക്ഷം
തന്നിഷ്ഠന്നു പുനഃ ശ്രുതൌ. 7.

അചേതനമായ പ്രധാനം ആത്മശബ്ദമംഗപാ ആലംബനത്തോടുകൂടിയതായി ഭവിപ്പാൻ പാടില്ല. "ആ ആത്മാവ്" എന്നിങ്ങിനെ പ്രകൃതമായ സത്താകുന്ന സൂക്ഷ്മതത്വത്തെ വീണ്ടും അനുകർഷിച്ച് "ഹേ ശ്വേതകേതു നീ അതാണ്" എന്നിങ്ങിനെ ചേതനനായി മോചിക്കപ്പെടേണ്ടവനായിരിക്കുന്ന ശ്വേതകേതുവിന്നു താൻ അതാണെന്നുള്ള ജ്ഞാനത്തിൽ സ്ഥിരപ്രതിഷ്ഠയേ ഉപദേശിച്ച് "ഗുരുവുള്ള പുരുഷനാണ് ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നത്. അങ്ങിനെയുള്ളവന്നു ശരീരാദിബന്ധമോചനംവരെ മാത്രമേ വിളംബമുള്ളൂ, അതു കഴിഞ്ഞ ഉടനെ അഭീഷ്ടസിദ്ധിയുണ്ടാകുന്നു. (ബ്രഹ്മത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു)" (ഛാന്ദോഗ്യം 6-14-2) എന്നു പറയുന്നു. *

---

* ഇവിടെ വിമോക്ഷ്യേ, സംപത്സ്യേ എന്ന ഉത്തമപുരുഷപ്രയോഗം ഛാന്ദസം.

ഇവിടെ മോക്ഷത്തെയാണുപദേശിക്കുന്നത്. നീ അതാണെന്നു പറഞ്ഞേടത്തിലെ സച്ഛബ്ദവാച്യമായ അത് അചേതനമായ പ്രധാനമാണെന്നും അതുകൊണ്ടു ചേതനനായ നീ അചേതനമായ പ്രധാനമാണെന്നും മുമുക്ഷുവിനെ ഗ്രഹിപ്പിക്കുന്നതായാൽ വിപരീതോപദേശം ചെയ്യുന്ന ശാസ്ത്രം മനുഷ്യന്റെ അനൎത്ഥത്തിനുള്ളതാണെന്നു വെച്ച് അത് അപ്രമാണം അല്ലെങ്കിൽ വിശ്വാസാനൎഹമായി ഭവിക്കുന്നതാണ്. നിൎദ്ദോഷമായ ശാസ്ത്രത്തെ അപ്രമാണമായിക്കല്പിക്കുന്നതു യുക്തമല്ല. വിശേഷിച്ച്, അജ്ഞാനിയായ മുമുക്ഷുവിന് അചേതനവും ആത്മാവിങ്കൽനിന്ന് അന്യവും ആയ വസ്തുവിനെ ആത്മാവാണെന്നുപദേശിക്കുന്നതായാൽ പ്രമാണമായി ഭവിച്ചിട്ടുള്ള ശാസ്ത്രത്തെ വിശ്വസിക്കുന്ന മുമുക്ഷു 'പശുവിന്റെ വാൽ പിടിച്ച കുരുടൻ' എന്ന ന്യായത്തെ* അനുസരിച്ച് ആത്മാവല്ലാത്ത വസ്തുവാണ് ആത്മാവ് എന്ന ധാരണയെ വെടിയുന്നതല്ല. ആ വസ്ത്വന്തരത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായ സാക്ഷാൽ ആത്മാവിനെപ്പിന്നെ അറിയുന്നതോ പ്രാപിക്കുന്നതോ അല്ല. അങ്ങിനെ വരുമ്പോൾ പുരുഷാൎത്ഥനാശവും അനൎത്ഥപ്രാപ്തിയുമുണ്ടാകും. അതുകൊണ്ട് സ്വൎഗ്ഗാദികാമന്മാൎക്ക് അതാതിനു സത്യമായുള്ള

* ഒരു കുരുടന് കാട്ടിൽവെച്ചു ഗ്രാമത്തിലേക്കുള്ള വഴി പിഴച്ചപ്പോൾ ഒരു ധൂൎത്തൻ അവിടെ നിന്നിരുന്ന ഒരു പശുവിന്റെ വാൽ മുറുപ്പിപ്പിടിച്ചാൽ ഗ്രാമത്തിൽ എത്തുമെന്നു പറഞ്ഞു. അതു വിശ്വസിച്ചു കുരുടൻ പശുവാലു വിടാതെ മുറുക്കിപ്പിടിച്ചു ഗ്രാമത്തിലെത്തിയില്ലെന്നല്ല ധൂൎത്തോപദേശം വിശ്വസിച്ചതുകൊണ്ട് ചുള്ളിക്കാടുകളിലെ മുള്ളുകളിൽനിന്നു മുറിവേൽക്കയും ചെയ്തു. അതുപോലെ വ്യാജോപദേശത്തെ വിശ്രംഭിക്കുന്നവൎക്ക് അനൎത്ഥം നേരിടുകയും, സത്യോപദേശത്തെ വിശ്വസിക്കുന്നവൎക്ക മോക്ഷം ലഭിക്കയും ചെയ്യും. ചുട്ടുപഴുപ്പിച്ച വെണ്മഴു കയ്യിൽപ്പിടിക്കുമ്പോൾ അസത്യവാദികൾ പൊള്ളുകയും അവനെ ശിക്ഷിക്കുകയും, സത്യവാദികൾ പൊള്ളാതിരിക്കയും അവനെ നിരപരാധിയായി വിട്ടയക്കുകയും ചെയ്യുന്നപോലെ അസത്യോപദേശം മുമുക്ഷുവിന്റെ അനൎത്ഥത്തിന്നും സത്യോപദേശം മോചനത്തിന്നും കാരണമായിത്തീരും എന്നിങ്ങിനെയാണ് അൎത്ഥയോജന.

സാധനമായ അഗ്നിഹോത്രാദിയെയെന്നപോലെ മുമുക്ഷുവിനും "ആ ആത്മാവായ അത് നീയാണ് ശ്വേതകേതു" എന്നിങ്ങിനെ സത്യമായ ആത്മാവിനെത്തന്നെ മോക്ഷത്തിന്നു വേണ്ടി ഉപദേശിക്കുന്നു എന്നതാണ് യുക്തം. ഇങ്ങിനെയാണെങ്കിൽ മാത്രമേ ഛാന്ദോഗ്യം 6-16-ലെ മോക്ഷോപദേശം ചേരുകയുള്ളൂ. സത്യവാദിക്കു മാത്രം ചുട്ടുപഴുപ്പിച്ച വെണ്മഴു കയ്യിൽ പിടിക്കുമ്പോൾ പൊള്ളുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു പൊള്ളുന്നവരെ വീണ്ടും ശിക്ഷിക്കുകയും പൊള്ളാത്തവരെ വിട്ടയക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നതുപോലെ "ഈ കാണുന്നതൊക്കേയുംബ്രഹ്മാത്മകമാണ്. ബ്രഹ്മം സത്യമാണ്, അത് ആത്മാവാണ്, അതു നീയാണ്" എന്നിങ്ങിനെ ആത്മാവിനെ സത്യമായി മുഖ്യാർത്ഥത്തിൽത്തന്നെ ഉപദേശിക്കയാണെങ്കിൽ മാത്രമേ ഇത് സത്യനിഷ്ഠനായ ഒരുവൻ ചെയ്യുന്ന മോക്ഷോപദേശമായി ഭവിക്കയുള്ളൂ.

അങ്ങിനെയല്ലാതെ സദാത്മതത്വോപദേശം ഗൌണം (അമുഖ്യാർത്ഥകം) ആയി വരുമ്പോൾ, "ഞാൻ ഉക്ഥം (സ്തോത്രം) ആണെന്നറിഞ്ഞാലും" എന്നതിനെപ്പോലെ "തത്വമസി" എന്ന ഉപദേശം സംപദ്രൂപം മാത്രമാണെങ്കിൽ അതിൻെറ ഫലം അനിത്യമായിത്തന്നെ ഭവിക്കും. അപ്പോൾ അത് മോക്ഷോപദേശമാകയില്ല. അതുകൊണ്ടു സദണിമാവികൾ അല്ലെങ്കിൽ സത്താകുന്ന സൂക്ഷ്മവസ്തുവിങ്കൽ ആത്മശബ്ദം ഗൌണമായി (ഗുണഭാവേന) പ്രയോഗിച്ചതല്ല.

"ഭദ്രസേനൻ എൻെറ ആത്മാവാണെ"ന്ന ദിക്കിൽ സ്വാമിഭൃത്യഭാവം പ്രത്യക്ഷമാകയാൽ ഭൃത്യനായ ഭദ്രസേനങ്കൽ എൻെറ ആത്മത്വകല്പന ഗൌണം എന്നത് യുക്തമാണ്. എന്നാൽ ഒരു ദിക്കിൽ ഒരു ശബ്ദം ഗൌണമായി പ്രയോഗിച്ചു കണ്ടിട്ടുണ്ട് എന്നതു ഹേതുവായിട്ട്, വേദമാകുന്ന ഏകപ്രമാണംകൊണ്ടു മാത്രം ഗ്രഹിക്കത്തക്കതായ അർത്ഥത്തിൽ ഗൌണത്വം കല്പിക്കുന്നത് ന്യായമല്ല. അങ്ങിനെ കല്പിച്ചുതുടങ്ങി

യാൽ ആക്കുംതന്നെ ഒരു സ്വാസ്ഥ്യമോ വിശ്വാസമോ ഉണ്ടാകുന്നതല്ല.

ക്രത്വർത്ഥത്തിലും ജ്വലനാർത്ഥത്തിലും ജ്യോതിഃശബ്ദം എന്നപോലെ ചേതനങ്കലും അചേതനങ്കലും ആത്മശബ്ദം ഒരുപോലെ പ്രയോഗിക്കുന്നുണ്ട് എന്നു പറഞ്ഞതും ശരിയല്ല. ഒരേ ശബ്ദത്തിൻെറ അനേകാർത്ഥത്വം അന്യായ്യമാണ്. അതുകൊണ്ടു ആത്മശബ്ദത്തിൻെറ മുഖ്യാർത്ഥം ചേതനൻ എന്നാണ്. ഭൂതാത്മാവ്, ഇന്ദ്രിയാത്മാവ് എന്നും മററും ഭൂതേന്ദ്രിയാദികളിൽ ആത്മശബ്ദം പ്രയോഗിക്കുന്നത് അവയിൽ ചേതനത്വത്തെ ഉപചരിച്ചിട്ടാണ്.

ചേതനാർത്ഥത്തിലും അചേതനാർത്ഥത്തിലും ആത്മശബ്ദപ്രയോഗം സാധാരണമാണെങ്കിൽതന്നെ ഏതർത്ഥത്തിലാണ് ആത്മശബ്ദം പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്ന് പ്രകരണംകൊണ്ടോ (ധനുരുപപദമായ വേദം ധനുർവ്വേദം എന്നു ഗ്രഹിക്കുന്നതുപോലെ) അർത്ഥനിർണ്ണായകമായ ഉപപദം (വിശേഷണം) കൊണ്ടോ അല്ലാതെ തീച്ചപ്പെടുത്തുവാൻ കഴിയുന്നതല്ല. ഇവിടെ ആത്മശബ്ദം അചേതനാർത്ഥത്തിലാണ് പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്നു തെളിയിപ്പാൻ യാതൊരു കാരണവും കാണുന്നില്ല. ഇവിടെ പ്രകൃതം ഈക്ഷിതൃത്വത്തോടുകൂടിയ സത്താണ്. അതിനോടു തൊട്ടടുത്തു നില്ക്കുന്നത് ചേതനനായ ശ്വേതകേതുവാണ്. ചേതനനായ ശ്വേതകേതുവിൻെറ ആത്മാവ് അചേതനമായി ഭവിക്കയില്ല എന്നു ഞങ്ങൾ മുമ്പുതന്നെ പറഞ്ഞു. അതുകൊണ്ടിവിടെ ആത്മശബ്ദം ചേതനവിഷയമാണെന്നു നിശ്ചയിക്കപ്പെടുന്നു.

ജ്യോതിഃശബ്ദപ്രയോഗം എന്ന ദൃഷ്ടാന്തം ഇവിടെ യോജിക്കുന്നതല്ല. ലൌകികപ്രയോഗംകൊണ്ട് ജ്യോതിഃശബ്ദം ജ്വലനാർത്ഥത്തിലാണ് രൂഢമായിട്ടുള്ളത്. അർത്ഥവാദേന കല്പിതമായ ജ്വലനസാദൃശ്യം ക്രതുവിന്നുണ്ടാകകൊണ്ടാണ് ക്രത്വർത്ഥത്തിലും ജ്യോതിഃശബ്ദം നടപ്പായത്.

അഥവാ പൂർവ്വസൂത്രത്തിലെ ആത്മശബ്ദത്തെത്തന്നെ ഉഭയാത്ഥകത്വം ഗൌണത്വം മുതലായ സകല ശങ്കകളേയും അപനയിക്കുമാറ് വ്യാഖ്യാനിച്ച് അനന്തരം "തന്നിഷ്ഠസ്യ മോക്ഷോപദേശാൽ" എന്നീ സൂത്രത്തെ പ്രധാനകാരണവാദത്തെ നിരാകരിപ്പാനുള്ള ഒരു സ്വതന്ത്രഹേതുവായി വ്യാഖ്യാനിക്കേണ്ടതാണെന്നും വന്നേക്കാം. അതുകൊണ്ട് പ്രകൃതസച്ഛബ്ദത്തിൻെറ അത്ഥം അചേതനപ്രധാനമെന്നല്ല. 7.

എന്തുകൊണ്ടുകൂടി പ്രധാനം സച്ഛബ്ദവാച്യമല്ലെന്നിനി പറയുന്നു.

ഹേയത്വാവചനാച്ച. 8.

ചൊല്ലാ൯്കയാൽ ത്യാജ്യമെന്നു
പിന്നെ മറെറാന്നുകൊണ്ടുമേ 8.

"അത് ആത്മാവാണ്; അത് നീയാണ്" എന്നിങ്ങിനെ ഇവിടെ ഉപദേശിച്ച സച്ഛബ്ദവാച്യമായ വസ്തു അനാത്മാവായ പ്രധാനമാണെങ്കിൽ ആ ഉപദേശം കേട്ടിട്ട് ശ്വേതകേതുവിന്ന് താൻ അനാത്മാവായ പ്രധാനമാണ് എന്ന ഉപദേശത്തിൽ നിഷ്ഠ അല്ലെങ്കിൽ വിശ്രാംഭം ഭവിക്കരുത് എന്നുവെച്ച്, സാക്ഷാൽ ആത്മാവിനെ ഉപദേശിക്കുവാൻ ഇച്ഛിക്കുന്ന ആചാര്യൻ പ്രധാനമല്ല ആ സദാത്മാവ് എന്നിങ്ങിനെ മുമ്പിൽ പറഞ്ഞതിനെ പ്രത്യാഖ്യാനംചെയ്യുമായിരുന്നു. എന്നുവെച്ചാൽ നിഷേധിക്കുമായിരുന്നു. അരുന്ധതിയെക്കാണിച്ചുകൊടുപ്പാൻ തുടങ്ങുന്നവൻ അതിൻെറ അടുക്കേയുള്ളതും സാക്ഷാൽ അരുന്ധതിയല്ലാത്തതുമായ ഒരു വലിയ നക്ഷത്രത്തെക്കാണിച്ച് അതാണ് അരുന്ധതിയെന്നാദ്യം പറഞ്ഞ് അനന്തരം അതല്ല അരുന്ധതി എന്നിങ്ങിനെ ആദ്യം പറഞ്ഞതിനെ നിഷേധിച്ച് പിന്നെ സൂക്ഷ്മമായ സാക്ഷാൽ അരുന്ധതിയെത്തന്നെ മനസ്സിലാക്കിക്കൊടുക്കുംപോലെതന്നെ പ്ര

ധാനത്തെപ്പററി അതല്ല ആത്മാവ് എന്നിങ്ങിനെ അനന്ത രം പ്രത്യാഖ്യാനം ചെയ്യുമായിരുന്നു. എന്നാൽ ഇങ്ങിനെ പ റഞ്ഞിട്ടില്ല. ആത്മാവ് സന്മാത്രനാണെന്ന ജ്ഞാനനിഷ്ഠയോടു കൂടിത്തന്നെ ആറാം പ്രപാഠകം അവസാനിക്കുന്നതായിക്കാണ പ്പെടുന്നുവെല്ലോ.

സൂത്രത്തിലെ 'ച' എന്ന ശബ്ദം പ്രതിജ്ഞാവിരോധം എ ന്ന ഒരു അധികകാരണത്തെക്കാണിപ്പാൻ ഉപയോഗിച്ചതാ ണ്. ആ സച്ഛബ്ദവാച്യമായ പ്രധാനമല്ല ആത്മാവ് എന്നി ങ്ങിനെയുള്ള പ്രത്യാഖ്യാനം ഉണ്ടായിരുന്നാൽതന്നേയും പ്രതി ജ്ഞാവിരോധം എന്ന മറെറാരു ദോഷം നേരിടും. കാരണവി ജ്ഞാനംകൊണ്ടിതൊക്കെയും വിജ്ഞാതമായി ഭവിക്കും എ ന്ന് ആദ്യം പ്രതിജ്ഞ ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. "അല്ലയോ ഭഗവാനെ, യാതൊരുപദേശം നിമിത്തം കേൾക്കാത്തത് കേൾക്കപ്പെടുക യും കാണാത്തത് കാണപ്പെടുകയും അറിയാത്തത് അറിയ പ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നുവോ ആ ഉപദേശം ഏതു വിധത്തിൽ ഭവിക്കുന്നു എന്ന് നീ നിന്റെ ആചാര്യനോടു ചോദിച്ചുവൊ? വത്സ, ഒരു മണ്ണുരുളയെ അറിയുമ്പോൾ മണ്ണുകൊണ്ടുണ്ടാക്കി ട്ടുള്ള സകല സാധനവും അറിയപ്പെടുന്നു. അവയവസംസ്ഥാ നവിശേഷംകൊണ്ടുണ്ടാക്കപ്പെടുന്ന ഘടശരാവാദികൾ വാസ്ത വത്തിൽ മണ്ണുതന്നെയാണ്. അവയുടെ രൂപത്തെ അപേക്ഷി ച്ച് നാം ഘടം ശരാവം മുതലായ പേരുകളെ ഉച്ചരിക്കുന്നതേ യുള്ളു. ഘടശരാവാദികൾ വാസ്തവത്തിൽ മണ്ണുതന്നെയാണ്. അവയിൽനിന്നു മണ്ണുപോയാൽ രൂപവും പോകും. രൂപം ഭ്രമമാത്രമാണ്. കാര്യങ്ങളിൽ കാരണം മാത്രമേയുള്ളു. കാ രണം അറിഞ്ഞാൽ കാര്യവും അറിഞ്ഞു. ഇങ്ങിനെതന്നെയാ ണ് ആ സർവ്വവിജ്ഞാനോപദേശവും" (ഛാന്ദോഗ്യം 6-1-1, 3). (സ്ഥാവരജംഗമാത്മകപ്രപഞ്ചം വാസ്തവത്തിൽ ബ്രഹ്മ മാണ്. അതിനാൽ ബ്രഹ്മജ്ഞൻ സർവ്വജ്ഞനാണെന്നു സാ രം). എന്നിങ്ങിനെയാണ് ഉപക്രമത്തിൽ പ്രതിജ്ഞ ചെയ്തി രിക്കുന്നത്. ഇവിടെ സച്ഛബ്ദവാച്യത്തെ ഭോഗ്യവർഗ്ഗകാര

ണമായ പ്രധാനരൂപേണ ത്യാജ്യമായോ ഉപാദേയമായോ അറിയുന്നതുകൊണ്ട് ഭോക്തൃവർഗ്ഗം അറിയപ്പെടുന്നില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഭോക്തൃവർഗ്ഗം പ്രധാനവികാരമല്ല. അതിനാൽ കാരണവിജ്ഞാനംകൊണ്ട് സർവ്വവിജ്ഞാനം എന്ന പ്രതിജ്ഞയ്ക്കു ഭംഗം നേരിടുന്നു. അത് ഹേതുവായിട്ട് സച്ഛബ്ദവാച്യം പ്രധാനമല്ല. 8.

എന്തുകൊണ്ടുകൂടി സച്ഛബ്ദവാച്യം പ്രധാനമല്ലെന്നിനിയും പറയുന്നു.

സ്വാപ്യയാൽ. 9.

ആത്മാവിൽ താൻ ലയിക്കയാൽ. 9.

അതേ സച്ഛബ്ദവാച്യമായ കാരണത്തെ അധികരിച്ച് ശ്രുതി ഇങ്ങിനെ പറയുന്നു:—"യാതൊരു സമയത്ത് ഈ പുരുഷൻ ഉറങ്ങുന്നു (സ്വപിക്കുന്നു) ആ സമയത്ത് ഈ പുരുഷൻ സ ത്തോടൊന്നിച്ചു ചേരുന്നു, സ്വത്തിനെ അല്ലെങ്കിൽ ആത്മാവിനെ അപീതനായി (അതിൽ ലയിച്ചവനായി) ഭവിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടിവൻ സ്വപിതി (സ്വപിക്കുന്നു) അല്ലെങ്കിൽ സ്വത്തിനെ അപീതനായി ഭവിക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 6-8-1). ഈ ശ്രുതി ഈ പുരുഷന്റെ ലോകപ്രസിദ്ധമായ സ്വപിതി (സ്വപിക്കുന്നു.) എന്ന ധർമ്മവാചകത്തെ നിർവ്വചിക്കുന്നു. സ്വശബ്ദംകൊണ്ടിവിടെ ആത്മാവിനെ വചിക്കുന്നു. പ്രസ്തുതമായ സച്ഛബ്ദവാച്യം യാതൊന്നോ അതിനെ അപീതനായി ഭവിക്കുന്നു. അപിഗതനായി ഭവിക്കുന്നു എന്നർത്ഥം. 'അപി' പൂർവ്വകമായ 'ഏതി'ക്ക് ലയിക്കുന്നു എന്ന അർത്ഥം പ്രസിദ്ധമാണ്. ഉൽപത്തിപ്രളയങ്ങൾക്ക് പ്രഭവാപ്യയങ്ങൾ എന്ന പ്രയോഗം കാണുന്നുണ്ട്. മനസ്സിന്റെ പ്രചാരഭൂമിയായ ശരീരോപാധിവിശേഷത്തിന്റെ സംബന്ധം ഹേതുവായിട്ട് ഇന്ദ്രിയവിഷയങ്ങളെ ഗ്രഹിക്കയാൽ തദുപാധിവിശേഷമാണ് താൻ എന്നു തോന്നുന്ന ജീവൻ ജാഗ്രുകൻ അല്ലെങ്കിൽ പ്രബുദ്ധനാകുന്നു. ജാഗ്രദവസ്ഥയിലെ അനുഭവങ്ങളുടെ സ്മൃതിനിമി

ത്തം സ്വപ്നങ്ങളെക്കാണുമ്പോൾ മനസ്സിൽ ഉപഹിതനാകയാൽ ജീവൻ മനഃശബ്ദവാച്യനായി ഭവിക്കുന്നു. ശരീരം മനസ്സ് എന്ന രണ്ടുപാധികളും സുഷുപ്തിയിൽ വേർവിടുന്നു. അപ്പോൾ ഉപാധികൃതങ്ങളായ അത്ഥഗ്രഹണാ സ്വപ്നദശനം എന്നി വിശേഷങ്ങളില്ലാതായി സ്വമായ ആത്മാവിൽ ലയിച്ചപോലെ ഇരിക്കുന്നു, എന്ന അത്ഥത്തിൽ സ്വം അപീതോ ഭവതി സ്വത്തിൽ ലയിച്ചവനായി ഭവിക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നു.

"ഹൃദി അയം (ഹൃത്തിങ്കൽ അവൻ), അതുകൊണ്ടു ഹൃദയം. ഈ ആത്മാവ് ഹൃത്തിങ്കൽ ഇരിക്കുന്നു;" (ഛാന്ദോഗ്യം 8_3_3)എന്നിങ്ങിനെ ഹൃദയശബ്ദത്തിൻെറ നിവ്വചനത്തേയും, "ജലം, ഭക്ഷിച്ചതിനേയും തേജസ്സ് പാനംചെയ്തതിനേയും നയിക്കുന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 6_8_3,5) എന്നിങ്ങിനെ അശനായാ, ഉദന്യാ ഈ ശബ്ദങ്ങളുടെ വ്യുൽപത്തികൊണ്ട് അശനായാ (ക്ഷുത്), ഉദന്യാ (പിപാസാ) ഇവ വ്യാപരിപ്പാനുള്ള കാരണത്തേയും ശ്രുതി കാണിക്കുന്നപോലെ, ഇവിടെ സ്വം ആയി ആത്മാവായിരിക്കുന്ന സച്ഛബ്ദവാച്യത്തെ ജീവൻ അപീതനായി (അതിൽ ലയിച്ചവനായി) ഭവിക്കുന്നു എന്ന ഈ അത്ഥത്തേയും സ്വപിതി എന്ന ശബ്ദനിവ്വചനംകൊണ്ട് ശ്രുതി കാണിക്കുന്നു. എന്നാൽ ചേതനനായ ആത്മാവ് അചേതനമായ പ്രധാനത്തെ ചേതനസ്വരൂപതാത്തോടുകൂടി പ്രാപിക്കുന്നതു ശക്യമല്ല. അങ്ങിനെയാണെങ്കിൽ പ്രധാനം ആത്മാവിൻെറത് എന്നുവെച്ചാൽ ആത്മാവിൻെറ സ്വം (ഭോഗ്യവസ്തു) ആകയാൽ സ്വശബ്ദംതന്നെ പ്രധാനത്തെയാണ് പരാമശിക്കുന്നത് എന്നു വാദിക്കുന്നുവെങ്കിൽ ചേതനൻ അചേതനങ്കൽ ലയിക്കുന്നു എന്ന വിരോധം പിന്നേയും വന്നുകൂടും. ഇനി മറെറാരു ശ്രുതിയുണ്ട്. "പ്രാജ്ഞനായ ആത്മാവിനാൽ സംശ്ലിഷ്ടനായിട്ട് ബാഹ്യമോ ആന്തരമോ ആയ യാതൊന്നും അറിയുന്നില്ല." (ബൃഹദാരണ്യം 4_3_21). എന്നിങ്ങിനെ സുഷുപ്തിയിൽ ജീവൻ ചേതനങ്കൽ ലയിക്കുന്നതായിക്കാണിക്കു

ന്നു. അതുകൊണ്ട് എല്ലാ ചേതനന്മാരുടേയും ലയം യാതൊന്നി ങ്കലോ ആ ചേതനനാണ് സച്ഛബ്ദവാച്യനും ജഗൽകാരണ വും. പ്രധാനമല്ല. 9.

ഇനിയെന്തുകൊണ്ടുകൂടി പ്രധാനം ജഗൽകാരണമല്ലെ ന്നിനി പറയുന്നു:—

ഗതിസാമാന്യാൽ. 10.

അവഗത്യേകരൂപത്താൽ. 10.

സാംഖ്യയോഗകാണാദാദിയുക്തിവാദികളുടെ മതങ്ങളിൽ എന്നപോലെ വേദാന്തങ്ങളിലും ചില ദിക്കിൽ ജഗൽകാരണം ചേതനനായ ബ്രഹ്മം, മററു ചിലേടത്തു അചേതനപ്രധാനം, വേറെ ദിക്കുകളിൽ അണു മുതലായ മററു വല്ലതും എന്നീവിധം ജഗൽകാരണജ്ഞാനം അന്യോന്യം ഭിന്നമായി വേദാന്തങ്ങ ളിലും വരുന്നുണ്ടെങ്കിൽ പ്രധാനകാരണവാദത്തെ അനുസരി ച്ചും ഈക്ഷിതൃത്വാദിശ്രുതിയെ വ്യാഖ്യാനിക്കാമായിരുന്നു. എന്നാലങ്ങിനെ കാരണസ്വരൂപത്തെപ്പററി ഭിന്നാഭിപ്രായം വേദാന്തങ്ങളിൽ ഇല്ല. എല്ലാ വേദാന്തങ്ങളിലും ജഗൽകാര ണം ചേതനനാണെന്ന മതം ഒരുപോലെ കാണപ്പെടുന്നു. "ജ്വലിക്കുന്ന അഗ്നിയിൽനിന്നു വിഷ്ഫുലിംഗങ്ങൾ (തീപ്പൊരി കൾ) എല്ലാ ദിക്കിലും പ്രസരിക്കുംപോലെതന്നെ ഈ ആത്മാ വിൽനിന്നു പ്രാണന്മാർ പുറപ്പെട്ട്. അതാതിൻെറ ആലയങ്ങ ളെ പ്രാപിക്കുന്നു. പ്രാണന്മാരിൽനിന്നു ദേവന്മാരും ദേവന്മാ രിൽനിന്നു ലോകങ്ങളും ഉത്ഭവിക്കുന്നു." (കൌഷീതകി 3-3) എന്നതും "ആ ആത്മാവിൽനിന്ന് ആകാശമുണ്ടായി" (തൈ ത്തിരീയം 2-1) എന്നതും "ഈ കാണുന്നതൊക്കെയും ആത്മാ വിൽനിന്നുതന്നെ ഉണ്ടാകുന്നു" (ഛാന്ദോഗ്യം 7-26-1) എന്ന തും "ആത്മാവിൽനിന്ന് ഈ പ്രാണൻ ഉണ്ടാകുന്നു" (പ്രശ്നം 3-3) എന്നതും തുടങ്ങിയുള്ള എല്ലാ വേദാന്തങ്ങളും ആത്മാ വാണ് ജഗൽകാരണമെന്നു കാണിക്കുന്നു. ആത്മശബ്ദത്തി

ൻെറ അൎത്ഥം ചേതനൻ എന്നാണെന്നു മുമ്പ് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾ രൂപാദിവിഷയകമായ ഏകരൂപജ്ഞാനത്തെ സമൎപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ചക്ഷുരാദികൾക്ക് രൂപാദിജ്ഞാനങ്ങളിൽ എന്നപോലെ വേദാന്തവാക്യങ്ങൾക്കും ജഗൽകാരണം ചേതനൻ എന്ന ജ്ഞാനത്തിൽ ഐകരൂപ്യമുണ്ടാകകൊണ്ട് അവശ്യം ചേതനകാരണത്വജ്ഞാനത്തിൽ വലിയ പ്രാമാണ്യമുണ്ട്. അതിനാൽ ജ്ഞാനത്തിൻെറ ഐകരൂപ്യം ഹേതുവായിട്ട് ബ്രഹ്മമാണ് ജഗൽകാരണം. 10.

ഇനിയുമെന്തുകൊണ്ടുകൂടി സൎവ്വജ്ഞനായ ബ്രഹ്മമാണ് ജഗൽകാരണമെന്നിനി പറയുന്നു:—

ശ്രുതത്വാച്ച. 11.

വേദത്തിലുമുരയ്ക്കയാൽ. 11.

ശ്വേതാശ്വതരന്മാരുടെ മന്ത്രോപനിഷത്തിൽ ജഗത്തിൻെറ കാരണം സൎവ്വജ്ഞനായ ഈശ്വരനാണ് എന്ന് അതേകീഴ്വരഞ്ഞ ശബ്ദംകൊണ്ടുതന്നെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. വാക്യത്തിലെ സഃ (അവൻ) എന്ന ശബ്ദം പരാമൎശിക്കുന്ന സൎവ്വജ്ഞനായ ഈശ്വരനെക്കുറിച്ച് "അവൻ കാരണവും കാരണാധിപന്മാരായ ജീവന്മാരുടെ അധിപനും ആകുന്നു. അവന്ന് പിതാവല്ലെങ്കിൽ ഉൽപാദകനോ മറെറാരു അധിപനോ ഇല്ല." (ശ്വേതാശ്വതരം 6-9) എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് സൎവ്വജ്ഞനായ ബ്രഹ്മമാണ് ജഗൽകാരണമെന്നും അചേതനപ്രധാനമോ മററു വല്ലതുമോ അല്ലെന്നും സിദ്ധമായി. 11.

6 ആനന്ദമയാധികരണം സൂത്രം 12-19.

"ജന്മാദ്യസ്യയതഃ" എന്നു തുടങ്ങി "ശ്രുതത്വാച്ച" എന്നതുൾപ്പെടെയുള്ള സൂത്രങ്ങളെക്കൊണ്ട് കാണിച്ചിട്ടുള്ള വേദാന്തവാക്യങ്ങൾ, ജഗത്തിൻെറ ജന്മസ്ഥിതിലയകാരണം സൎവ്വജ്ഞനായി സൎവ്വശക്തിയായിരിക്കുന്ന ഈശ്വരനാണെന്നതി

നെ പ്രതിപാദിക്കുന്നവയാണെന്ന ന്യായത്തോടുകൂടി പ്രതിപാദിച്ചിണ്ട്. "ഗതിസാമാന്യാൽ" എന്ന പത്താംസൂത്രത്തെ ഉപന്യസിച്ച് എല്ലാ വേദാന്തങ്ങളിലേയും മതങ്ങൾക്ക് ഐകരൂപ്യമുണ്ടെന്നും അവയിലൊക്കെയും ജഗൽകാരണം ചേതനനാണെന്ന പറയുന്ന എന്നും വ്യാഖ്യാനിച്ചു കഴിഞ്ഞു. എന്നാൽ പിന്നെ ഇതിന്റെ ശേഷമുള്ള സൂത്രഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ഉത്ഥാപനം എന്തിന്? എന്ന ചോദ്യത്തിന്ന സമാധാനം പറയുന്നു.

നാമരൂപങ്ങളുടെ ഒരു പ്രത്യേകവികാരമാകുന്ന ഉപാധി (ദേഹാദി)കൊണ്ടു വിശിഷ്ടം എന്നും അതിന്ന വിപരീതമായി സർവ്വോപാധിരഹിതം എന്നും ഇങ്ങിനെ രണ്ട് വിധം ബ്രഹ്മമുള്ളതായി ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നുണ്ടല്ലോ. "രണ്ട് എന്നപോലെ ഭവിക്കുന്നേടത്ത് ഒരുവൻ മറേറവനെക്കാണുന്നു. ഒരുവന്ന് സർവ്വവും ആത്മാവായിത്തന്നെ ഭവിച്ചേടത്ത് അവൻ എന്തുകൊണ്ടെന്തിനെക്കാണട്ടെ?" (ബൃഹദാരണ്യം 4-5-15). "മറെറാന്നിനെക്കാണുകയോ കേൾക്കുകയൊ അറിയുകയോ ചെയ്യാത്തവൻ ഭൂമാവ് അല്ലെങ്കിൽ വിഭു അല്ലെങ്കിൽ മഹിയാൻ. മററൊന്നിനെ കാണുകയും കേൾക്കുകയും അറിയുകയും ചെയ്യുന്നവൻ അല്പീയാൻ അല്ലെങ്കിൽ പരിച്ഛിന്നൻ. ഭൂമാവിന്ന് മരണമില്ല. അല്പന്നതുണ്ട്. (ഛാന്ദോഗ്യം 7-24-1). "ആ ജ്ഞാനസ്വരൂപൻ രൂപങ്ങളെ ആരാഞ്ഞറിഞ്ഞ് അവയ്ക്കു പേരിട്ട് ആ പേരുകളെ വിളിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു." (തൈത്തിരീയം ആം 3-12-7). "നിരവയവനായി നിഷ്ക്രിയനായി ശാന്തനായി ദോഷരഹിതനായി നിഃല്പ്പനായി മോക്ഷപ്രാപ്തിക്കുള്ള ശ്രേഷ്ഠസേതുവായി വിറകു കത്തിക്കഴിഞ്ഞ അഗ്നിപ്രായമായിരിക്കുന്നവൻ" (ശ്വേതാശ്വതരം 6-19). "ഇങ്ങിനെയല്ല, ഇങ്ങിനെയല്ല" (ബൃഹദാരണ്യം 2-3-6). "സ്ഥൂലവുമല്ല സൂക്ഷ്മവുമല്ല" (ബൃഹദാരണ്യം 3-8-8). "ഒരു സ്ഥാനം ന്യൂനം (വികലം), മറേറതു സംപൂർണ്ണം (അവികലം)" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങി അസംഖ്യം വാക്യങ്ങൾ വിദ്യാവി

ഷയം അവിദ്യാവിഷയം എന്നീ ഭേദത്തോടുകൂടി ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ദ്വിരൂപതയെക്കാണിക്കുന്നു. അവിദ്യാവസ്ഥയിൽ ബ്രഹ്മത്തെ ഉപാസ്യനായും ജീവാത്മാക്കളെ ഉപാസ്യന്മാരായും ഗണിച്ചാണ് വേദത്തിലെ സർവ്വവ്യവഹാരവും. ഉപാസനകളിൽ ചിലത് അഭ്യുദയത്തിനും മറ്റു ചിലത് ക്രമമുക്തിക്കും വേറെ ചിലത് കർമ്മഫലസമൃദ്ധിക്കും വേണ്ടിയവയാകുന്നു. സ്വാമിയുടേതായി ധ്യാനിക്കുന്ന ഗുണങ്ങളുടേയും സ്വാമി ഉപഹിതനായി ധ്യാനിക്കുന്ന ഹൃദയപുണ്ഡരീകം, കണ്ഠകൂപം, നാസാഗ്രം, ഭ്രൂമധ്യം മുതലായ ഉപാധികളുടേയും ഭേദംകൊണ്ട് ഉപാസനകളും ഭിന്നരൂപങ്ങളായി ഭവിക്കുന്നു. അതായത് ഗുണവിശേഷങ്ങളെക്കൊണ്ടു വിശിഷ്ടനായ നിലയിൽ ഉപാസിക്കപ്പെടേണ്ടത് ഏകനായി പരമാത്മാവായിരിക്കുന്ന ഈശ്വരൻതന്നെയാണെങ്കിലും ഉപാസിക്കുന്ന ഗുണങ്ങളുടെ ഭേദത്തെ അനുസരിച്ച് ഫലങ്ങളും ഭേദിക്കും. ഏതേതു രൂപത്തിൽ അതിനെ ഉപാസിക്കുന്നുവോ അതാതു രൂപം ധരിച്ച് ഉപാസകൻ അതുതന്നെ ആയിത്തീരും എന്നാണ് ശ്രുതി. "ഈ ലോകത്തിൽ ഒരുവൻ ഈശ്വരനെ എന്തൊന്നായി നിരന്തരം ധ്യാനിക്കുന്നുവോ അവൻ ഈ ലോകം വെടിയുമ്പോൾ അതുതന്നെയായി ഭവിക്കും" (ഛാന്ദോഗ്യം 3-14-1) എന്നും ശ്രുതി പറയുന്നു. സ്മൃതിയും അങ്ങിനെ തന്നെ പറയുന്നുണ്ട്. "പൂർവ്വസംസ്കാരബലംകൊണ്ട് ശിവൻ, വിഷ്ണു മുതലായ യാതൊരു ഭാവത്തെ സദാ സ്മരിച്ചുകൊണ്ട് ഒരുവൻ അവസാനകാലത്ത് ശരീരത്തെ വെടിയുന്നുവോ അവൻ പിന്നെ തന്റെ ധ്യാനബലംകൊണ്ട് ആ ധ്യേയവസ്തുസ്വരൂപത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു. ഭ്രമരകീടാദികളിൽ എന്നപോലെ ധ്യാതാവ് ധ്യേയസ്വരൂപനായി ഭവിക്കുന്നു." (ഭഗവദ്ഗീതാ 8-6)

ഏകനായ ആത്മാവ് സ്ഥാവരജംഗമാത്മകങ്ങളായ സമസ്തഭൂതങ്ങളിലും പരോക്ഷനായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു എങ്കിലും ചിത്തമാകുന്ന ഉപാധിയുടെ ഉൽകർഷം മേലേമേലേയുള്ള ജീവികളിൽ ക്രമേണ കവിഞ്ഞുകവിഞ്ഞു വരുന്നതുകൊണ്ട് ഏക

ത്രൂപിയും അപരിണാമിയും നിത്യനും ആയ ആത്മാവ് ക്രമേണ ഉച്ചത്വം കൂടിയ ഉപാധികളെ പ്രാപിക്കുമ്പോൾ അതിന്നു മഹത്ത്വാതിശയവും ആധിപത്യാതിരേകവും ശക്ത്യാധിക്യവും ഉണ്ടാകുന്നതായി ശ്രുതി പറയുന്നു:—"യാവനൊരുവൻ ആത്മാവിനെ അത്യഭിവ്യക്തമായി അറിയുന്നുവോ അവന്ന്"... ...(ഐതരേയം ആം 2-3-2, 1) എന്ന് പറയുന്നു. * സ്മൃതിയിലും അങ്ങിനെതന്നെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. "പ്രഭാവം, ധനം, പുണ്യം, വിദ്യാ, തപസ്സ്, ശൌര്യാദിഗുണങ്ങൾ ഇത്യാദികളുടെ സമൃദ്ധിയോടുകൂടിയതായോ അങ്ങിനെതന്നെ കാന്തി, ബുദ്ധി, സമ്പത്ത്, വിദ്യാ, കീർത്തി ഇത്യാദിസമന്വിതമായോ അതുപോലെതന്നെ ഓജസ്സ്, തേജസ്സ്, പൌരുഷം, ഉത്സാഹം ഇത്യാദികളെക്കൊണ്ട് മഹത്തരമായോ ഇരിക്കുന്ന ഏതേത് സത്വത്തെക്കാണുന്നുവോ ആ സത്വങ്ങളൊക്കേയും എന്റെ ശക്തിയുടെ കലയിൽനിന്നുണ്ടായിട്ടുള്ളതാണ് എന്നറിഞ്ഞാലും." (ഭഗവദ്ഗീതാ 10-4) എന്നിങ്ങിനെ എവിടെവിടെ വിഭൂത്യാദികളുടെ അതിശയം കാണുന്നുവോ അതൊക്കേയും ഈശ്വരനാണ് എന്നിങ്ങിനെ ഉപാസിക്കണം എന്നു പറയുന്നു. അപ്രകാരംതന്നെ ഈ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലും ആദിത്യമണ്ഡലത്തിൽ ഇരിക്കുന്ന സുവർണ്ണമയനായ പുരുഷൻ "സർവ്വപാപ്മോദയം" എന്ന ലിംഗം (സൂചകം) ഹേതുവായിട്ടു പരബ്രഹ്മംതന്നെയാണെന്ന് പറവാൻ പോകുന്നുണ്ട്. ഇപ്രകാരംതന്നെ "ആകാശസ്തല്ലിംഗാൽ" (ബ്ര സൂ. 1-1-22) ഇത്യാദി സൂത്രങ്ങളിലും കണ്ടുകൊള്ളണം.

---

* സർവ്വഭൂതങ്ങളിലും ഗൂഢനായ ആത്മാവ് മനുഷ്യചിത്താദിശ്രേഷ്ഠോപാധികളിലും ഗൂഢൻതന്നെയാകകൊണ്ട് "ആവിഷ്കൃതസ്യ" എന്നതിനേക്കാൾ "ആവിഷ്ടസ്യ" എന്ന പാഠം അധികം നന്നായിരിക്കും. തമസ്സ് ആത്മസ്വരൂപത്തെ ആവരണം ചെയ്യുന്നു. സത്വം കൂടുംതോറും ശരീരികൾക്ക് മഹത്ത്വവും ഐശ്വര്യവും ശക്തിയും വർദ്ധിക്കും. സകലവസ്തുക്കളും ഈശ്വരവിവർത്തങ്ങളാണ്. വൃക്ഷശിലാദികളിൽ സത്തയും സസ്യങ്ങളിൽ സുഖദുഃഖാനുഭവവും തിര്യക്കുകളിലും മനുഷ്യരിലും ബുദ്ധിയും മനുഷ്യരിൽ ജ്ഞാനാതിശയവും പ്രകാശിക്കുന്നു.

ഇങ്ങിനെതന്നെ സദ്യോമുക്തി (ക്ഷണമുക്തി)യ്ക്കു കാരണമായ ആത്മജ്ഞാനത്തെ പ്രത്യേകോപാധിമാർഗ്ഗേണ ഉപദേശിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഉപാധിസംബന്ധവിശേഷം കൂടിയേ കഴിയൂ എന്നുദ്ദേശിച്ചിട്ടില്ല. എങ്കിലും ഉപാധിദ്വാരേണ ഉപദേശിക്കനിമിത്തം ആ ജ്ഞാനം പരവിഷയമോ അപരവിഷയമോ എന്ന സന്ദേഹം ജനിക്കുന്നു. ഇങ്ങിനെയുള്ള ദിക്കിൽ വാക്യങ്ങളുടെ ഗതിയെ (താൽപര്യത്തെ) പര്യാലോചിച്ച് അർത്ഥനിർണ്ണയം ചെയ്യേണ്ടതാണ്. ഇങ്ങിനെ അർത്ഥനിർണ്ണയം ചെയ്യേണ്ട ഒരു ദിക്കാണ് "ആനന്ദമയോഭ്യാസാൽ" എന്നീ 12-ാം സൂത്രവും. ഇങ്ങിനെ ഏകമായ ബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെ ഉപാസനയ്ക്കു വേണ്ടി അവശ്യം സോപാധികമായും ജ്ഞാനത്തിനുവേണ്ടി നിരുപാധികമായും വേദാന്തങ്ങളിൽ ഉപദേശിക്കുന്നു എന്നു കാണിപ്പാൻവേണ്ടി ഇവിടുന്നപ്പുറമുള്ള ഗ്രന്ഥം ആരംഭിക്കുന്നു. "ഗതിസാമാന്യാൽ" എന്ന സൂത്രംകൊണ്ട് അചേതനകാരണത്തെ നിരാകരിച്ചുവെല്ലോ. ആ നിരാകരണത്തെ ബ്രഹ്മവിഷയങ്ങളായ അന്യവാക്യങ്ങളേയും ഉപപാദിച്ചിട്ട് സൂത്രകാരൻ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അന്യങ്ങളായ കാരണങ്ങളുടെ നിഷേധംകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചിക്കുന്നതാകുന്നു.

ആനന്ദമയോഭ്യാസാൽ. 12.

ആനന്ദമയനബ്രഹ്മം
വീണ്ടുംവീണ്ടുമുരയ്ക്കയാൽ. 12.

തൈത്തിരീയകം 2-1-5-ൽ അന്നമയം, പ്രാണമയം, മനോമയം, വിജ്ഞാനമയം എന്നീ നാലുകൂട്ടത്തെ ആത്മതേന പറഞ്ഞിട്ട് വിജ്ഞാനമയനിൽനിന്ന് അന്യവും അതിൻെറ ഉള്ളിൽ ഇരിക്കുന്നതും ആയ ആനന്ദമയനെന്ന ആത്മാവിനെ പ്പറയുന്നു. ഇവിടെ ഒരു സംശയം ജനിക്കുന്നു. തൈത്തിരീയം ബ്രഹ്മാനന്ദവല്ലിയിലെ ഒന്നാമനുവാകം "സത്യം ജ്ഞാനമനന്തം ബ്രഹ്മ" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങുന്നു. ഇവിടെ പ്രകൃതം

ബ്രഹ്മമാണ്. ഈ പ്രകൃതമായ പരബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെയോ ആനന്ദമയശബ്ദംകൊണ്ട് വചിട്ടുള്ളത്, അല്ല, അന്നമയാദികളെപ്പോലെ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അന്യമായ വല്ല വസ്തുവിനേയോ എന്നാണ് സംശയം.

പൂർവ്വപക്ഷം—ഈ ആനന്ദമയവസ്തു ബ്രഹ്മമല്ല. മറെറാന്നാണ്. അതു സാക്ഷാൽ ആത്മാവല്ല. കാരണം, അന്നമയാദികളാകുന്ന അമുഖ്യങ്ങളും (ഗൌണങ്ങളും) ആയ ആത്മാക്കളുടെ പരമ്പരയിൽ അതുൾപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ പിന്നെ അന്നമയാദി സർവ്വത്തിൻെറയും ഉള്ളിൽ ഇരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ആനന്ദമയൻ മുഖ്യാത്മാവായിക്കൂടയോ എന്നു ചോദിക്കുന്നപക്ഷവും അതു യോജിക്കുന്നില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ആനന്ദമയന്ന് പ്രിയാദികളാകുന്ന അവയവങ്ങളുടെ യോഗവും ശരീരവും ഉള്ളതായി ശ്രുതി പറയുന്നു. ആനന്ദമയൻ മുഖ്യാത്മാവാണെങ്കിൽ പ്രിയാദികളുടെ സംസ്പർശം ഉണ്ടാവാൻ പാടില്ല.

ഇവിടെയാകട്ടെ ആനന്ദമയൻെറ ശിരസ്സ് പ്രിയമാണെന്നും മററും ശ്രവിക്കപ്പെടുന്നു. ആനന്ദമയൻെറ സശരീരത്വം ശ്രുതിയിൽ പറയുന്നു. "മുൻപറഞ്ഞ വിജ്ഞാനമയൻെറ ആത്മാവ് ആനന്ദമയനായ ഈ സശരീരനാകുന്നു." ശരീരമുള്ളവന്നുണ്ടാകുന്ന സുഖദുഃഖസംസ്പർശത്തെത്തടുക്കുവാൻ കഴിയുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് ആനന്ദമയൻ സംസാരിയായ ജീവാത്മാവുതന്നെയാണ് (പരമാത്മാവല്ല). എന്നിങ്ങിനെ വന്നുകൂടിയ പൂർവ്വപക്ഷത്തെ താഴെ പറയുന്ന സിദ്ധാന്തംകൊണ്ടു നിരാകരിക്കുന്നു.

സിദ്ധാന്തം—അഭ്യാസം, വീപ്സ അല്ലെങ്കിൽ ആവൎത്തിച്ചുപറയുക ഹേതുവായിട്ട്, ആനന്ദമയൻ പരമാത്മാവുതന്നെയാകുവാൻ അൎഹിക്കുന്നു. പരമാത്മാവ് എന്ന അൎത്ഥത്തിൽ ആനന്ദശബ്ദത്തെ അസംഖ്യം പ്രാവശ്യം ആവൎത്തിച്ചുപയോഗിക്കുന്നു. ആനന്ദമയനെസ്സംബന്ധിച്ച് "അവൻ രസം (ഹൎഷം, ആഹ്ലാദം) ആകുന്നു." എന്നിങ്ങിനെ ആനന്ദമയൻെറ

രസത്വത്തെപ്പറ്റി പിന്നെയും പറയുന്നു:— "രസം രസത്തെ പ്രാപിച്ചിട്ടാണല്ലോ ഒരുവൻ ആനന്ദിയായി ഭവിക്കുന്നത്. ഈ ആകാശനായിരിക്കുന്ന ആനന്ദവിദ്യയിൽ ആരുതന്നെ ശ്വസിക്കുമല്ലെങ്കിൽ ചലിക്കും? ആരുതന്നെ ജീവിക്കും? ഈ ആനന്ദനാണെല്ലാവരെയും ആനന്ദിപ്പിക്കുന്നത്" (തൈത്തിരീയം 2-7) "ഇത് ആനന്ദനെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു നിരൂപണമാണ്" "ആനന്ദമയനായ ഈ ആത്മാവിനെ (ബ്രഹ്മത്തെ) പ്രാപിക്കുന്നു." "ബ്രഹ്മാനന്ദത്തെ അനുഭവിച്ചറിയുന്നവൻ യാതൊന്നിനേയും ഭയപ്പെടുന്നില്ല." (തൈത്തിരീയം 2-8-9) "ആനന്ദൻ ബ്രഹ്മമാണെന്ന് അവൻ അറിഞ്ഞു." (തൈത്തിരീയം 3-6) എന്നുകൂടിപ്പറയുന്നു. "വിജ്ഞാനവും ആനന്ദവും ബ്രഹ്മമാണ്." (ബൃഹദാരണ്യം 3-9-28) എന്നിങ്ങിനെ ശ്രുത്യന്തരത്തിലും ആനന്ദശബ്ദം ബ്രഹ്മപരമായി പ്രയോഗിച്ചുകാണുന്നു. ഇങ്ങിനെ ആനന്ദശബ്ദത്തെ ബ്രഹ്മപരമായി വീണ്ടും വീണ്ടും പ്രയോഗിച്ചുകാണുന്നതുകൊണ്ട് ആനന്ദമയനായ ആത്മാവ് ബ്രഹ്മമാണെന്നു പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു (തെളിയുന്നു.)

അന്നപ്രാണാദിമയങ്ങളായ ഗൗണാത്മസന്തതിയിൽ പെട്ടതുകൊണ്ട് ആനന്ദമയനും അമുഖ്യാത്മാവായി വരണം എന്ന വാദം ബലവത്തല്ല. ആനന്ദമയൻ ബാക്കിയെല്ലാററിന്റേറയും അന്തർഭാഗത്താണിരിക്കുന്നത്. അതിന്റെറ സൗഖ്യം നിരുപമമാണ്. അതാണ് സാക്ഷാൽ ആത്മാവ്. മുഖ്യമായ ആത്മാവിനെ ഉപദേശിക്കുവാൻ തുടങ്ങുന്ന ശാസ്ത്രം ലോകബുദ്ധിയുടെ ഗ്രഹണരീതിയെ അനുസരിച്ചാണ് ഉപദേശിക്കുന്നത്. അത്യന്തമൂഢന്മാർ അന്നമയമായ ഈ ശരീരമാണ് ആത്മാവെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നു. ഈ വിശ്വാസത്തെ അനുസരിച്ച് ഈ അന്നമയമായ ശരീരമാണ് ആത്മാവെന്നു പറയുന്നു. പിന്നെ മൂഷയിൽ ഉരുക്കി ഒഴിച്ച ചെമ്പ് മൂഷാകാരമാകുന്നതുപോലെ അന്നമയകോശത്തിന്റെറ ഉള്ളിൽ തദാകാരംതന്നെയെങ്കിലും അതിലും സൂക്ഷ്മമായ പ്രാണമയമെന്ന മറെറാരു കോശം ഉണ്ടെന്നും അതാണ് ആത്മാവെന്നും ഉപദേ

ശിക്കുന്നു. അതിൽ പിന്നെ മൂഷയുടെ താമ്രപ്രതിമപോലെ പ്രാണമയകോശത്തിലും തദാകാരമെങ്കിലും സൂക്ഷ്മതരമായ മനോമയമെന്ന മറെറാരു കോശമുണ്ടെന്നും അതാത്മാവാണെന്നും അനന്തരം മനോമയകോശത്തിൽ സൂക്ഷ്മതരമായ വിജ്ഞാനമയമായ കോശമുണ്ടെന്നും അതാണ് ആത്മാവെന്നും ഗ്രഹിപ്പിച്ച്, മനസ്സിലാക്കുവാനുള്ള എളുപ്പത്തെ നോക്കി ഈ നാലും ആത്മാവല്ലെന്നും ഈ നാലിൻേറയും ഉള്ളിൽ ഇരിക്കുന്ന ആനന്ദമയനാണ് വാസ്തവമായ ആത്മാവെന്നും ഒടുവിൽ ഉപദേശിച്ചതായി ഗ്രഹിക്കുന്നതാണ് യുക്തതരം. സ്ഥൂലവസ്തുക്കളെ ഗ്രഹിച്ചതിനു ശേഷമാണ് മനുഷ്യബുദ്ധി സൂക്ഷ്മവസ്തുക്കളെ ഗ്രഹിക്കുന്നത്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ അരുന്ധതിയെക്കാണിച്ചുകൊടുക്കുമ്പോൾ ഇതാണ് അരുന്ധതി, ഇതാണ് അരുന്ധതി എന്നിങ്ങിനെ അരുന്ധതിയല്ലാത്ത അനേകം സ്ഥൂലനക്ഷത്രങ്ങളെ ഒന്നുകഴിഞ്ഞൊന്നായിക്കാണിച്ചുകൊടുത്ത് ഒടുവിൽ സൂക്ഷ്മമായ സാക്ഷാൽ അരുന്ധതിയെക്കാണിച്ചുകൊടുക്കുന്നു. ഇതുപോലെതന്നെ ഇവിടേയും ഒടുവിൽ പറഞ്ഞതും മറെറല്ലാററിൻേറയും ഉള്ളിലിരിക്കുന്നതുമായ ആനന്ദമയനാണ് സത്യമായ ആത്മാവ്, മറെറല്ലാം ആനാത്മാക്കളാണെന്നു സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

ആനന്ദമയൻ മുഖ്യാത്മാവാണെങ്കിൽ ആനന്ദമയൻേറ ശിരസ്സ് പ്രിയവും വലത്തുഭാഗം മോദവും ഇടത്തുഭാഗം പ്രമോദവും എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള കല്പന സംഗതമല്ല എന്നിങ്ങിനെ പൂർവ്വപക്ഷി പറഞ്ഞത് ഒരു ദോഷമല്ല. അടുത്തു മുമ്പു പറഞ്ഞ വിജ്ഞാനമയൻേറ ഉപാധിയെ സ്മരിച്ച് തത്സാദൃശ്യത്തിനുവേണ്ടി അതിൽനിന്നുണ്ടായ ഒരു കല്പന മാത്രമാണ് പ്രിയശിരസ്ത്വാദി. അത് സ്വഭാവേനയുള്ളതല്ല. ആനന്ദമയൻേറ സശരീരത്വകല്പനതന്നെ അന്നമയാദിശരീരപരംപരയോടുകൂടി പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടതുകൊണ്ടാണ്. സംസാരിക്ക് എന്നപോലെ ആനന്ദമയന്ന് സാക്ഷാൽ ശരീരമില്ല. അതുകൊണ്ട് ആനന്ദമയൻ പരമാത്മാവുതന്നെയാണ.

വികാരശബ്ദാന്നേതിചേന്നപ്രാചുര്യാൽ. 13.

വികാരാർത്ഥത്തിലല്ലെങ്കിൽ

പ്രാചുര്യത്തിലതായിടും. 13.

ഇവിടെ പൂർവ്വപക്ഷി പിന്നേയും ആക്ഷേപിക്കുന്നു:— "ആനന്ദമയൻ പരമാത്മാവാവാൻതരമില്ല. കാരണം വികാരശബ്ദപ്രയോഗംതന്നെ. പ്രകൃതിശബ്ദമായ ആനന്ദത്തിൽനിന്ന ന്യമായി വികാരാർത്ഥകമായി മയട് (മയൻ) എന്നൊരു ശബ്ദമുണ്ട്. 'ആനന്ദമയൻ' എന്നതിലെ 'മയട്' വികാരാർത്ഥകമാണ്. അതുകൊണ്ട് അന്നമയാദിശബ്ദങ്ങൾ എന്നപോലെ ആനന്ദമയശബ്ദവും വികാരവിഷയമാണ്."

സമാധാനം—ഈ ആക്ഷേപം സാധുവല്ല. പ്രാചുര്യം (പൌഷ്കല്യം, ബാഹുല്യം) എന്ന അർത്ഥത്തിലും മയടിന്റെ പ്രയോഗം സ്മരിച്ചിട്ടുണ്ട്. "തൽപ്രകൃതവചനെ മയട്" (പാണിനീയം 5-4-21) എന്ന സൂത്രത്തിൽ പ്രചുരതാ എന്ന അർത്ഥത്തിലും മയടിനെ പ്രയോഗിക്കാം എന്നു സ്മരിച്ചിട്ടുണ്ട്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ "അന്നമയമാണ് യജ്ഞം" എന്ന ദിക്കിൽ മയട് അന്നപ്രചുരം എന്ന അർത്ഥത്തെക്കാണിക്കുന്നു. ഇങ്ങിനെതന്നെ ആനന്ദപ്രചുരനായ ബ്രഹ്മത്തെ ആനന്ദമയൻ എന്നു പറയുന്നു. ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ആനന്ദപ്രചുരതം തൈത്തിരീയം ബ്രഹ്മാനന്ദവല്ലി എട്ടാം അനുവാകത്തിൽ ഘോഷിക്കുന്നുണ്ട്. മനുഷ്യരുടെ നൂറ് ഇരട്ടി ആനന്ദം മനുഷ്യഗന്ധർവ്വന്മാർക്കും അവരുടെ നൂറിരട്ടി ആനന്ദം ദേവഗന്ധർവ്വന്മാർക്കും അവരുടെ നൂറിരട്ടി പിതൃക്കൾക്കും എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങി മനുഷ്യത്വത്തിന്നു മീതേയുള്ള സ്ഥാനങ്ങളിൽ ക്രമേണ നൂറിരട്ടിവീതം ആനന്ദം ഉള്ളതായിപ്പറഞ്ഞ് അവസാനം ബ്രഹ്മാനന്ദം നിരതിശയമാണെന്നവധാരണം ചെയ്യുന്നു. അതുകൊണ്ട് മയട് ഇവിടെ പ്രാചുര്യാർത്ഥത്തിലാണ് പ്രയുക്തമായിരിക്കുന്നത്. 13

തദ്ധേതുവ്യപദേശാച്ച. 14.

ആനന്ദപ്രദനാണതെന്നു വെളിവാ-
ക്കുദത്തിലും കാണകയാൽ. 14.

ബ്രഹ്മമാണ് ആനന്ദഹേതുവെന്ന് വേദം പറയുന്നതു കൊണ്ടും മയടിന്നു പ്രാചുര്യാർത്ഥമാണുള്ളത്. "ഇവൻ ആനന്ദിപ്പിക്കുന്നുവെല്ലോ." എന്നു ശ്രുതി പറയുന്നു. മററുള്ളവരെ ആനന്ദിപ്പിക്കുന്നവൻ പ്രചുരാനന്ദമുള്ളവനാണെന്നു പ്രസിദ്ധമാണ്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ മററുള്ളവരെ ധനികന്മാരാക്കുന്നവൻ സ്വതഃ പ്രചുരധനനായിരിക്കണം എന്നത് അനുമേയമാണ്. അതുപോലെയാണിതും. അതിനാൽ പ്രാചുര്യാർത്ഥത്തിലും മയടിന്ന് പ്രയോഗമുള്ളതുകൊണ്ട് ആനന്ദമയൻ പരമാത്മാവുതന്നെ. 14

മാന്ത്രവർണ്ണികമേവ ച ഗീയതേ. 15.

മാന്ത്രവർണ്ണികം ബ്രഹ്മമാനന്ദമയനെന്നു
പാടുന്നുണ്ടതിനോടുചേർന്നുള്ള ബ്രാഹ്മണത്തിൽ. 15

താഴെ പറയുന്ന കാരണംകൊണ്ടും ആനന്ദമയൻ പരമാത്മാവുതന്നെ. "ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്നവൻ നിശ്രേയസത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു." എന്നുതുടങ്ങി "സത്യം ജ്ഞാനമനന്തം ബ്രഹ്മ" (തൈത്തിരീയം 2-1) എന്ന മന്ത്രത്തിലെ പ്രകൃതമായ യാതൊരു ബ്രഹ്മത്തെ സത്യസ്വരൂപനായും ജ്ഞാനസ്വരൂപനായും അനന്തൻ (നിത്യനും വിഭുവും) ആയും നിർദ്ധാരണംചെയ്തിരിക്കുന്നുവോ അങ്ങിനെയുള്ള യാതൊരു ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് ആകാശാദിക്രമേണ സ്ഥാവരജംഗമങ്ങളായ ഭൂതങ്ങൾ ജനിക്കുന്നുവോ, അങ്ങിനെയുള്ള യാതൊരു ബ്രഹ്മംതന്നെ ഭൂതങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ട് അവയുടെ അകത്തു കടന്ന് അവയുടെ ഉള്ളിലുള്ള ഗുഹയിൽ സ്ഥിതിചെയ്ത് സർവ്വത്തിൻേറയും അന്തസ്ഥമായി ഭവിക്കുന്നുവോ അതേവിധത്തിലുള്ള

യാതൊരു ബ്രഹ്മത്തെസ്സംബന്ധിച്ച് വിജ്ഞാനത്തിന്നുവേണ്ടി "അന്തരാത്മാവ് മററൊന്നാണ്", "അന്തരാത്മാവ് മററൊന്നാണ്" എന്നിങ്ങിനെ ആദിയിൽ പറഞ്ഞു തുടങ്ങുന്നുവോ മാന്ത്രവർണ്ണികമായ അതേ ബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെ ഉദ്ദേശിച്ച് ഇവിടേയും "അന്തരാത്മാവായ ആനന്ദമയൻ ഇതല്ല, മററൊന്നാണ്" (തൈത്തിരിയം 2-5) എന്നിങ്ങിനെ ഗാനംചെയ്യുന്നു. മന്ത്രബ്രാഹ്മണങ്ങൾ ഏകാർത്ഥപരങ്ങളാകുമ്പോൾ പരസ്പരവൈരുദ്ധ്യം നേരിടാത്തതുകൊണ്ട് ഏകാർത്ഥപരത്വം യുക്തമാണ്; ഭിന്നാർത്ഥപരങ്ങളാകുമ്പോൾ പ്രകൃതം വിട്ടു അപ്രകൃതത്തിൽ ചെന്നുചാടുക എന്ന ദോഷവും ഉണ്ടാകും.

അന്നമയാദികളിൽനിന്നെന്നപോലെ ആനന്ദമയനിൽനിന്ന് അന്യനായ ഒരു അന്തരാത്മാവിനെപ്പറയുന്നതുമില്ല. ഈ ആനന്ദമയനായ ആലംബനത്തോടുകൂടിയതാണ് "ആ ഭാർഗ്ഗവീ വാരുണീവിദ്യാ" (തൈത്തിരീയം 3-6.). അതുകൊണ്ട് ആനന്ദമയൻ പരമാത്മാവുതന്നെയാകുന്നു. 15

നേതരോഽനുപപത്തേഃ. 16.

അന്യനെങ്കിൽച്ചേർച്ചയില്ല. 16.

ഇനി പറവാൻ പോകുന്നതുകൊണ്ടും ആനന്ദമയൻ പരമാത്മാവുതന്നെ. ആനന്ദമയശബ്ദംകൊണ്ട് അഭിധാനംചെയ്യുന്നത് ഈശ്വരനിൽനിന്ന് അന്യനായ സംസാരിയെ (ജീവാത്മാവിനെ)യല്ല. ജീവാത്മാവിനെയാണെങ്കിൽ യോജിക്കാതെ വരും. ആനന്ദമയനെ അധികരിച്ച് ശ്രുതി ഇങ്ങിനെ പറയുന്നു:— "അവൻ ഇച്ഛിച്ചു; ഞാൻ അസംഖ്യമായി ഭവിച്ചു വർദ്ധിക്കട്ടെ എന്ന് അവൻ തപസ്സുചെയ്തു (ധ്യാനാരൂഢനായി). ധ്യാനാരൂഢനായിട്ട് എന്തെല്ലാം ഉണ്ടോ അതൊക്കേയും സൃഷ്ടിച്ചു." (തൈത്തിരീയം 2-6). ഇവിടെ ശരീരാദികൾ ഉണ്ടാകുന്നതിന്നുമുമ്പായി അഭിധ്യാനം ചെയ്യുക, സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്ന വികാരങ്ങൾ (ഭൂതങ്ങൾ) സ്രഷ്ടാവിൽനിന്നു അഭിന്നമായിരിക്കു

ക, സർവ്വവികാരങ്ങളേയും സൃഷ്ടിക്കുക എന്നതൊക്കെയും പരമാത്മാവിൽനിന്ന് അന്യമായ ഒരു വസ്തുവിങ്കൽ യോജിക്കുന്നതല്ല. 16

ഭേദവ്യപദേശാച്ച. 17

ആനന്ദമയജീവന്മാർ

ഭിന്നരെന്നുരചെയ്കയാൽ 17

ആനന്ദമയപ്രകരണത്തിൽ "അവൻ (ആനന്ദമയൻ) രസമാണ്. ഇവൻ (സംസാരി) ആ രസത്തെ പ്രാപിച്ചിട്ട് ആനന്ദിയായി ഭവിക്കുന്നു." (തൈത്തിരീയം 2-7) എന്നിങ്ങിനെ ജീവനേയും (സംസാരിയേയും) ആനന്ദമയനേയും രണ്ടായി വ്യപദേശിച്ചതുകൊണ്ടും ആനന്ദമയൻ സംസാരിയല്ല. ഇവിടെ ആനന്ദമയൻ രസമാണെന്നും സംസാരി അതിനെ ലഭിച്ചിട്ട് ആനന്ദിയാകുന്നു എന്നും പറയുന്നു. സംസാരിതന്നെ ആനന്ദമയനാണെങ്കിൽ അതു രസവും ആകുന്നു. അപ്പോൾ സംസാരിക്ക് രസം സ്വതഃസിദ്ധമാണ്. പിന്നെ രസത്തെ ലഭിക്കേണ്ട ആവശ്യമില്ല. പ്രകൃത്യാ ലഭിച്ചതിനെ വീണ്ടും ലഭിക്കേണ്ട ആവശ്യമില്ല. അതുകൊണ്ടു രണ്ടും രണ്ടാണെന്നു സാരം.

ലബ്ധമായിത്തന്നെ ഇരിക്കുന്നതിനെ വീണ്ടും ലഭിക്കേണ്ട ആവശ്യം ഇല്ലെന്നു പറയുന്നപക്ഷം, വാസ്തവത്തിൽ പരമാത്മസ്വരൂപനായിരിക്കുന്ന ജീവാത്മാവിന്നു ആത്മലാഭംകൊണ്ടു തന്നെ പരമാത്മാവ് ലബ്ധനായിരിക്കുന്നു; എന്നിട്ടും "ആത്മാവിനെത്തേടി അറിയുക" എന്നു ശ്രുതിയും "ആത്മലാഭത്തിൽ കവിഞ്ഞു മറ്റൊന്നുമില്ല" എന്ന് സ്മൃതിയും എന്തുകൊണ്ടു പറയുന്നു എന്ന ചോദ്യത്തിന്നു സത്യമായും അവകാശമുണ്ട്. എങ്കിലും അഖണ്ഡൈകരസാകാരമായിരിക്കുന്ന ആത്മഭാവത്തിൽനിന്നു ഭ്രംശം ഭവിക്കാതിരിക്കുന്ന ആത്മാവിന്റെ സ്വരൂപജ്ഞാനമില്ലായ്കനിമിത്തം അനാത്മാക്കളായ ദേഹാദികളാ

ണ് ആത്മാവ് എന്ന ബുദ്ധി ലോകസ്വഭാവമായിക്കണ്ടുവരുന്നുണ്ട്.

അതുകൊണ്ട് ആത്മാവ് ദേഹാദിയായിത്തീന്ന സാക്ഷാൽ ആത്മാവ് അന്വേഷിക്കപ്പെടാത്തതും അന്വേഷിക്കപ്പെടേണ്ടതും ലഭിക്കപ്പെടാത്തതും ലഭിക്കപ്പെടേണ്ടതും കേൾക്കപ്പെടാത്തതും കേൾക്കപ്പെടേണ്ടതും മനനംചെയ്യപ്പെടാത്തതും മനനംചെയ്യപ്പെടേണ്ടതും അറിയപ്പെടാത്തതും അറിയപ്പെടേണ്ടതും എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള ഭേദോക്തിസംഗതം തന്നെയാണ്.

"ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന അന്യനായ ദ്രഷ്ടാവില്ല." (ബൃഹദാരണ്യം 3-7-23) എന്നുതുടങ്ങിയുള്ള ശ്രുതികൾ വാസ്തവത്തിൽ സർവ്വജ്ഞനായ പരമേശ്വരനിൽനിന്ന് അന്യനായ ഒരു ദ്രഷ്ടാവോ ശ്രോതാവോ ഇല്ല എന്ന പറയുകതന്നെചെയ്യുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ പരമേശ്വരനാകട്ടെ അവിദ്യയാൽ കല്പിക്കപ്പെട്ടതായി കർത്താവായി ഭോക്താവായി വിജ്ഞാനാത്മാവ് എന്ന പേരോടുകൂടിയതായിരിക്കുന്ന ജീവാത്മാവിങ്കൽനിന്ന് (ശാരീരങ്കൽനിന്ന്) അന്യനാണ്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ കയ്യിൽ വാളും പരിചയും ധരിച്ച് കയറിന്മേൽക്കൂടി ആകാശത്തിലേക്കു കയറിപ്പോകുന്നതായിത്തോന്നുന്ന ഐന്ദ്രജാലികനിൽനിന്ന അതേ രൂപത്തിൽത്തന്നെ ഭൂമിയിൽ നില്ക്കുന്ന സാക്ഷാൽ ഐന്ദ്രജാലികൻ അന്യനാകുന്നപോലേയോ ഉപാധികൊണ്ടു പരിച്ഛിന്നമായ ഘടാകാശത്തിൽനിന്ന ഉപാധിപരിച്ഛിന്നമല്ലാത്ത പ്രകൃതാകാശം അന്യമാകുന്നപോലേയോ ശാരീരങ്കൽനിന്ന് അന്യനാണ് പരമേശ്വരൻ. ഇങ്ങിനെയുള്ള വിജ്ഞാനാത്മാവ്, പരമാത്മാവ് എന്ന ഭേദത്തെ ആസ്പദമാക്കീട്ടാണ് "നേതരോഽനുപപത്തേഃ", "ഭേദവ്യപദേശാച്ച" എന്നിങ്ങിനെ സൂത്രദ്വയേണ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്. 17

കാമാച്ചനാനുമാനാപേക്ഷാ. 18.

ഇച്ഛചേരാത്തൊരവ്യക്ത-
മാനന്ദമയനല്ലത്. 18.

ആനന്ദമയപ്രകരണത്തിലും "ഞാൻ അനേകരൂപനായി ഭവിച്ചു വർദ്ധിക്കട്ടെ എന്ന് അവൻ കാമിച്ചു." (തൈത്തിരീയം 2-6) എന്നിങ്ങിനെ ജഗൽകാരണവസ്തുവായ ആനന്ദമയന്ന് കാമയിതൃത്വമുള്ളതായിപ്പറഞ്ഞിരിക്കകൊണ്ട്, സാംഖ്യന്മാർ അനുമാനംകൊണ്ട് കല്പിച്ചതായ അചേതനപ്രധാനത്തെ ആനന്ദമയരൂപകാരണമായിട്ട് അപേക്ഷിപ്പാൻ പാടുള്ളതല്ല. "ഈക്ഷതേർന്നാശബ്ദം" (ബ്ര. സൂ. 1-1-5) എന്ന സൂത്രംകൊണ്ട് പ്രധാനകാരണത്വത്തെ നിരാകരിച്ചു എങ്കിലും ഈ സൂത്രത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള കാമയിതൃത്വശ്രുതിയെ ആശ്രയിച്ച് യഥാവസരം ഭിന്നവേദാന്തങ്ങളിലേയും മതങ്ങളുടെ സമാനത്വത്തെ (ഐകരൂപ്യത്തെ) പ്രപഞ്ചിക്കവാൻവേണ്ടി പ്രധാനത്തിന്റെ ജഗൽകാരണത്വത്തെ വീണ്ടും നിരാകരിക്കുന്നു. 18

അസ്മിന്നസ്യചതദ്യോഗംശാസ്തി. 19

ഇതിലതിനുടെ യോഗം പിന്നെ ശാസിക്കയാലും. 19

സമ്യഗ്ദർശനമുളവായ ജീവൻ പ്രകൃതമായ ആനന്ദമയാത്മാവിങ്കൽ ചേരുന്നതായി ഉപദേശിക്കുന്നതുകൊണ്ടും ആനന്ദമയശബ്ദം പ്രധാനമെന്ന അർത്ഥത്തിലോ ജീവനെന്ന അർത്ഥത്തിലോ അല്ല പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. സൂത്രത്തിലെ തദ്യോഗം എന്നതിന്റെ അർത്ഥം 'ആ ആനന്ദാത്മാവോടുകൂടിയുള്ള യോഗം' എന്നാകുന്നു. തദ്രൂപപ്രാപ്തി, തദൈക്യം, മോക്ഷം എന്നു സാരം. ആ ആത്മാവോടുകൂടിയുള്ള യോഗത്തെ ശാസ്ത്രം ഉപദേശിക്കുന്നു:—"യാതൊരിക്കൽ ഇവൻ അദൃശ്യനായി അശരീരൻ (നിരുപാധികൻ) ആയി അനിർവ്വാച്യനായി ആലം

ബാന്തരരഹിതനായിരിക്കുന്ന ഈ ആനന്ദമയങ്കൽ അഭയത്തേയും താദാത്മ്യേന സ്ഥിരപ്രതിഷ്ഠയേയും പ്രാപിക്കുന്നുവോ അപ്പോൾ ഇവൻ സംസാരാദിയിൽനിന്ന് അഭയംപ്രാപിച്ചവനായി ഭവിക്കുന്നു. ഈ താദാത്മ്യഭാവനയിൽ എപ്പോൾ ലേശംപോലും ദ്വൈതഭ്രമം നേരിടുന്നുവോ അപ്പോൾ അവന്ന് സംസാരാദിഭയവും ഉണ്ടാകുന്നു.'' (തൈത്തിരീയം 2-7). ഇതിൻെറ അർത്ഥം ഇതാണ്:—''ഈ ആനന്ദമയനും താനും തമ്മിൽ അല്പമെങ്കിലും ഭേദമുണ്ടെന്നു തോന്നുമ്പോൾ സംസാരഭയം വിട്ടുപോകുന്നതല്ല. എപ്പോഴാകട്ടെ ഈ ആനന്ദമയനിൽ നിരന്തരം താദാത്മ്യേന പ്രതിഷ്ഠിതനായി ഭവിക്കുന്നു, അപ്പോൾ സംസാരഭയം വിട്ടുപോകുന്നു.'' ഈ പറഞ്ഞത് ആനന്ദമയനെ പരമാത്മായി സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം യോജിക്കുകയും പ്രധാനമായോ ജീവനായോ സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം യോജിക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആനന്ദമയൻ പരമാത്മാവാണെന്നു സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നു. *

ഇവിടെയാകട്ടെ ഇങ്ങിനെ ഒന്നു പറവാനുണ്ട്. ''അന്നജാതനായ ഈ പുരുഷൻ അന്നരസമയനാണ്. അന്നരസമയനിൽനിന്ന് അന്യനായി അതിൻെറ ഉള്ളിൽ ഇരിക്കുന്ന പ്രാണമയാത്മാവുണ്ട്. അതിൽനിന്ന് അന്യനായി അതിൻെറ ഉള്ളിലിരിക്കുന്ന മനോമയാത്മാവുണ്ട്. അതിൽനിന്ന് അന്യനായി അതിൻെറ ഉള്ളിൽ വിജ്ഞാനമയാത്മാവുണ്ട്.'' (തൈത്തിരീയം (2-1, 2, 3, 4). എന്നിങ്ങിനെ വികാരാർത്ഥത്തിൽ നാലു ദിക്കിൽ മയട് പരമ്പരയായി പ്രയോഗിച്ചിട്ട് അഞ്ചാമത് ആനന്ദമയവിഷയത്തിൽമാത്രം നിഷ്കാരണമായി അർദ്ധജരതീയന്യായേന മയടിൻെറ പ്രാചുര്യാർത്ഥത്തെയും ബ്രഹ്മപരത്വത്തേയും എങ്ങിനെ പരിഗ്രഹിക്കാമെന്നറിയുന്നില്ല. മന്ത്രാക്ഷരങ്ങളിൽ വന്നിട്ടുള്ള ബ്രഹ്മമാണ് പ്രകരണവിഷയം എന്നു

* ആനന്ദമയൻ ബ്രഹ്മമെന്നിവിടെ സ്ഥാപിച്ചത് വൃത്തികാരമതത്തെ അനുസരിച്ചാണ്. വൃത്തികാരനോടു യോജിക്കാത്ത ഭാഷ്യകാരൻെറ മതം ഇനി പറയുന്നു.

പറയുന്നതായാൽ അന്നമയാദികളും അതേപ്രകരണത്തിൽത്തന്നെ പ്രതിപാദിക്കപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് അവയും ബ്രഹ്മമാണെന്നു പ്രസക്തമാകും. അന്നമയാദികൾ ബ്രഹ്മമല്ല എന്നു പറഞ്ഞത് യുക്തംതന്നെ. എന്നാൽ ആനന്ദമയനിൽനിന്നാകട്ടെ അന്യമായോ അതിൻെറ ഉള്ളിൽ ഇരിക്കുന്നതായോ മറെറാരു ആത്മാവിനെ പറയാത്തതുകൊണ്ടു ആനന്ദമയൻതന്നെ ബ്രഹ്മം എന്നു വരുന്നു. അല്ലാത്തപക്ഷം പ്രകൃതംവിട്ടു അപ്രകൃതത്തെ ഉപദേശിക്ക എന്നദോഷം നേരിടും എന്നു വാദിക്കുന്നതായാൽ സമാധാനം പറയാം:—

അന്നമയാദികളിൽനിന്ന് എന്നപോലെ ആനന്ദമയനിൽനിന്ന് അന്യമായോ അവയുടെ ഉള്ളിൽ എന്നപോലെ ആനന്ദമയൻെറ ഉള്ളിൽ ഉള്ളതായോ മറെറാരു ആത്മാവിനെപ്പറയുന്നില്ലെങ്കിലും ആനന്ദമയനെ സംബന്ധിച്ച് "അവൻെറ ശിരസ്സ് പ്രിയവും ദക്ഷിണോത്തരപാർശ്വങ്ങൾ മോദവും പ്രമോദവും ആത്മാവ് ആനന്ദവും പുച്ഛവും പ്രതിഷ്ഠയും ബ്രഹ്മവും ആകുന്നു" (തൈത്തിരീയം 2-5) എന്ന് ശ്രുതിയിൽ പറയുന്നതുകൊണ്ട് ആനന്ദമയൻ ബ്രഹ്മമല്ല. "സത്യം ജ്ഞാനമനന്തം ബ്രഹ്മ" എന്ന മന്ത്രവർണ്ണത്തിലെ പ്രകൃതമായ ബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെയാണിവിടെ "ബ്രഹ്മ പുച്ഛം പ്രതിഷ്ഠാ" എന്നും ഉപദേശിക്കുന്നത്. ആ ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ ഗ്രഹിപ്പിപ്പാനുള്ള ഇച്ഛകൊണ്ടുതന്നെയാണിവിടെ അന്നമയം തുടങ്ങി ആനന്ദമയം ഉൾപ്പെടെയുള്ള അഞ്ചു കോശങ്ങളെക്കല്പിക്കുന്നത്. ഇങ്ങിനെയിരിക്കെ പ്രകൃതഹാനത്തിൻെറയും അപ്രകൃതപ്രക്രിയയുടേയും പ്രസക്തി എങ്ങിനെ ഭവിക്കുന്നു?

ഇത് പുച്ഛവും പ്രതിഷ്ഠയും ആകുന്നു എന്ന് അന്നമയാദികളെസ്സംബന്ധിച്ചു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതുപോലെ "ബ്രഹ്മ പുച്ഛവും പ്രതിഷ്ഠയും" എന്നു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് ബ്രഹ്മത്തെ ആനന്ദമയൻെറ അവയവമാക്കീട്ടാകയാൽ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ സ്വപ്രധാനത്വം അറിവാൻ കഴിയുന്നതെങ്ങിനെ എന്നു ശങ്കിക്കുന്നതായാൽ 'പ്രകൃതം ബ്രഹ്മമാകകൊണ്ട്' എന്നു ഞങ്ങൾ മറുവടി

പറയും. ആനന്ദമയന്റെ അവയവരൂപേണ ബ്രഹ്മത്തെ ഗ്രഹിക്കുമ്പോഴും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പ്രകൃതത്വത്തെ വെടിയുന്നില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ആനന്ദമയൻ ബ്രഹ്മം ആകകൊണ്ടുതന്നെ എന്നു വാദിക്കുന്നതായാൽ സമാധാനം പറയാം.

അങ്ങിനെയാകുമ്പോൾ ഒരേ ബ്രഹ്മംതന്നെ അവയവിയായ ആനന്ദമയാത്മാവും അതുതന്നെ അവയവങ്ങളായ പുച്ഛപ്രതിഷ്ഠകളും ആയിത്തീരും. ഇത് അശാസ്യമല്ല. അതുകൊണ്ട് ഈ രണ്ടിൽ ഒരു പക്ഷത്തെ മാത്രം പരിഗ്രഹിപ്പാനേ തരമുള്ളു. "ബ്രഹ്മപുച്ഛം പ്രതിഷ്ഠാ" എന്ന ദിക്കിൽ ബ്രഹ്മശബ്ദസംയോഗം ഉണ്ടാകകൊണ്ടും ആനന്ദമയവാക്യത്തിൽ ബ്രഹ്മശബ്ദസംയോഗം ഇല്ലായ്കകൊണ്ടും "ബ്രഹ്മപുച്ഛം പ്രതിഷ്ഠാ" എന്ന ദിക്കിൽ പുച്ഛപ്രതിഷ്ഠാരൂപമായി ബ്രഹ്മത്തെ നിർദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ളതിനെ സ്വീകരിക്കുന്നതാണ് യുക്തം. പ്രസ്തുത കാരണങ്ങളെക്കൊണ്ട് ആനന്ദമയനെ ബ്രഹ്മത്വേന സ്വീകരിക്കുന്നതല്ലാ യുക്തം.

അത്രയുമല്ല. "ബ്രഹ്മപുച്ഛം പ്രതിഷ്ഠാ" എന്നതിന്റെ ശേഷം, ഇങ്ങിനെ ഒരു ശ്ലോകമുണ്ട്:—"ബ്രഹ്മമില്ലെന്നു ഗ്രഹിക്കുന്നവൻ അസത്ത് അല്ലെങ്കിൽ ഇല്ലാത്തതുതന്നെയായി ഭവിക്കുന്നു. ഒരുവൻ ബ്രഹ്മമുണ്ടെന്നു ഗ്രഹിക്കുന്നതായാൽ അതിൽനിന്ന് അവനും സത്താണെന്നറിയുന്നു." (തൈത്തിരീയം 2-6) എന്നിങ്ങിനെ പറയുന്നു. ഈ ശ്ലോകത്തിലും ആനന്ദമയനെക്കൂട്ടിവലിക്കാതെ ബ്രഹ്മത്തിന്റെമാത്രം ഭാവാഭാവജ്ഞാനങ്ങളെക്കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന ഗുണദോഷങ്ങളെപ്പറയുന്നതുകൊണ്ട് "ബ്രഹ്മപുച്ഛം പ്രതിഷ്ഠാ" എന്നുള്ളേടത്ത് ബ്രഹ്മത്തിന്നു തന്നെയാണ് സ്വപ്രധാനത്വം എന്നു ധ്വനിക്കുന്നു. ആനന്ദമയാത്മാവിന്റെ ഭാവാഭാവശങ്കപോലും യുക്തമല്ല. കാരണം പ്രിയമോദാദിവിശേഷങ്ങളോടുകൂടിയ ആനന്ദമയൻ സർവ്വലോകാനുഭവസിദ്ധനാണ്. എന്നാൽ പിന്നെ സത്തായി സ്വപ്രധാനമായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തെ ആനന്ദമയന്റെ പുച്ഛമായി നിർദ്ദേശിക്കുന്നതെങ്ങിനെ? എന്നു ചോദിക്കു

ന്നതായാൽ ആ നിർദ്ദേശംകൊണ്ട് ദോഷമില്ലെന്നു പറയണം. ഇവിടെ പുച്ഛത്തിന്ന് പുച്ഛംപോലെ ഇരിക്കുന്നത് എന്നാണ് അർത്ഥം. അത് ആധാരത്വത്തെക്കാണിക്കുന്നു. ലൌകികമായ ആനന്ദജാതത്തിൻെറ ആധാരം, പ്രതിഷ്ഠ, ആദിമൂലം, അല്ലെങ്കിൽ ഏകമായ ഉത്ഭവസ്ഥാനം ബ്രഹ്മമാണെന്നാണ്, "ബ്രഹ്മപുച്ഛം പ്രതിഷ്ഠാ" എന്നതിൻെറ വിവക്ഷിതാർത്ഥം. പുച്ഛശബ്ദംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിൻെറ അവയവത്വത്തെ വിവക്ഷിച്ചിട്ടില്ല. "ബ്രഹ്മാനന്ദത്തിൻെറ കണം അല്ലെങ്കിൽ ലവംകൊണ്ടാണ് അന്യഭൂതങ്ങൾ ഉപജീവിക്കുന്നത്." (ബൃഹദാരണ്യം 4-3-32). എന്നിങ്ങിനെ മറെറാരു വേദവാക്യമുണ്ട്.

അതുമല്ല, ആനന്ദമയൻ ബ്രഹ്മമാകുന്ന പക്ഷം പ്രിയാദ്യവയവത്വം ഹേതുവായിട്ട് സഗുണബ്രഹ്മമാവാനേ തരമുള്ളു. എന്നാൽ വാക്യശേഷത്തിൽ ശ്രവിക്കുന്നത് നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തെയാണ്. കാരണം വാക്കിന്നും മനസ്സിന്നും അവിഷയമാണെന്നു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. "ആ ബ്രഹ്മം വാക്കിന്നും മനസ്സിന്നും ഒരുപോലെ അപ്രാപ്യമാകകൊണ്ട് രണ്ടും അതിൽനിന്നു തിരിച്ചുപോരുന്നു. ബ്രഹ്മാനന്ദത്തെ അറിയുന്നവന്ന് യാതൊന്നിൽനിന്നും ഭയം നേരിടുന്നതല്ല." (തൈത്തിരീയം 2-9).

പിന്നെയും, 'ആനന്ദപ്രചുരൻ' എന്നു പറയുമ്പോൾ ദുഃഖവും കുറച്ചുള്ളതായി ധ്വനിക്കുന്നു. ലോകത്തിൽ സുഖാദിയായ ഒന്നിൻെറ പ്രാചുര്യം ദുഃഖാദിയായ പ്രതിയോഗിയുടെ അല്പത്വത്തെ അപേക്ഷിക്കുന്നുവെല്ലോ. അങ്ങിനെ വരുമ്പോൾ "യാതൊന്നിങ്കൽ ഒരുവൻ മറെറാന്നിനെക്കാണുകയോ കേൾക്കുകയോ അറിയുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല, അത് ഭൂമാവ്"(ഛാന്ദോഗ്യം 7-24-1) എന്നിങ്ങിനെ ഭൂമബ്രഹ്മത്തിൽ തദന്യമായൊന്നില്ല എന്നു പറയുന്ന ശ്രുതിക്ക് വൈരുദ്ധ്യം നേരിടുന്നു. ഓരോ ശരീരത്തിലും പ്രിയാദികളുടെ വ്യത്യാസം കാണുന്നതുകൊണ്ട് ആനന്ദമയനും പ്രതിശരീരം ഭിന്നനാണ്. ബ്രഹ്മമാകട്ടെ പ്രതിശരീരം ഭേദിക്കുന്നില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ "ബ്രഹ്മം സത്യവും ജ്ഞാനവും അനന്തവുമാണ്." (തൈത്തിരീയം 2-1)

എന്ന വിദ്വത്ശ്രുതികൊണ്ടും "ഒരു ഏകദേവൻ എല്ലാ ഭൂതങ്ങളിലും പരോക്ഷനായിരിക്കുന്നു. അവൻ വിഭുവും സർവ്വഭൂതങ്ങളുടേയും ഉള്ളിലുള്ള ആത്മാവും ആകുന്നു." (ശ്വേതാശ്വതരം 6-11) എന്ന മറ്റൊരു ശ്രുതികൊണ്ടും ബ്രഹ്മം പ്രതിശരീരം ഭേദിക്കുന്നില്ല.

ഇവിടെ വീണ്ടും വീണ്ടും എടുത്തുപറയുന്നത് ആനന്ദമയനെയല്ല, പൂർവ്വപദമായ ആനന്ദശബ്ദവാച്യത്തെയാണ്. "അവൻ രസമാണ്, രസം ലഭിച്ചിട്ടാണല്ലോ ഇവൻ ആനന്ദിയാകുന്നത്. ആകാശമായ ഈ ആനന്ദനില്ലെങ്കിൽ ആരുതന്നെ ശ്വസിക്കയോ ജീവിക്കുകയോ ചെയ്യും? ഇത് ആനന്ദനെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു അന്വേഷണം (മനനം) ആകുന്നു. ബ്രഹ്മാനന്ദത്തെ അറിയുന്നവൻ യാതൊന്നിനേയും ഭയപ്പെടുന്നില്ല." (തൈത്തിരീയം 2-7-8-9). "ആനന്ദൻ ബ്രഹ്മമെന്നവൻ അറിഞ്ഞു." (തൈത്തിരീയം 6-6.) ആനന്ദമയശബ്ദം ബ്രഹ്മപരം എന്ന് നിശ്ശങ്കം തിച്ച്യയായി എന്നിരിക്കട്ടെ. എന്നാൽ ആനന്ദമാത്രപ്രയോഗത്തോടു കൂടിയ ശേഷംവാക്യങ്ങളിലും ആനന്ദാഭ്യാസത്തിൽനിന്ന് ആനന്ദമയാഭ്യാസത്തെക്കല്പിക്കാം. പക്ഷെ പ്രിയശിരസ്ത്വാദികാരണങ്ങളെക്കൊണ്ട് ആനന്ദമയൻ ബ്രഹ്മമല്ലെന്നു ഞങ്ങൾ മുമ്പുതന്നെ പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞു. അതുകൊണ്ടും മറ്റൊരു ശ്രുതിയിൽ "ബ്രഹ്മം വിജ്ഞാനവും ആനന്ദവുമാണ്" (ബൃഹദാരണ്യം 3-9-28) എന്നിങ്ങിനെ പൂർവ്വപദമായ ആനന്ദശബ്ദത്തെ മാത്രം ബ്രഹ്മപരമായി പ്രയോഗിച്ചുകാണ്കകൊണ്ടും "ആകാശമായ ഈ ആനന്ദനില്ലെങ്കിൽ" എന്നുതുടങ്ങിയുള്ള പ്രയോഗം ബ്രഹ്മവിഷയമാണെന്നും ആനന്ദമയാഭ്യാസമല്ലെന്നും ധരിക്കേണ്ടതാണ്.

"ഈ ആനന്ദമയനായ ആത്മാവിനെ പ്രാപിക്കുന്നു" (തൈത്തിരീയം 2-8) എന്നിങ്ങിനെ മയഡന്തത്തോടെ "ആനന്ദമയൻ" എന്നിങ്ങിനെ വീണ്ടും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ഈ ആനന്ദമയശബ്ദം ബ്രഹ്മപരമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ പ്രാപിക്കേണ്ടവയായി, അനാത്മാക്കളായി വികാരാത്മാക്കളാ

യിരിക്കുന്ന അന്നമയാദികളുടെ പരമ്പരയിൽപ്പെട്ടതാണ് ആനന്ദമയൻ. പ്രാപിക്കേണ്ടതായിപ്പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ആനന്ദമയൻ അന്നമയാദികൾ എന്നപോലെ ബ്രഹ്മമല്ലെന്നു വരുന്നതായാൽ വിദ്വാന് ബ്രഹ്മപ്രാപ്തിഫലം അതോടു അടുത്തുവരുന്ന വാചകത്തിൽ നിർദ്ദേശിക്കയില്ലയായിരുന്നു എന്നു വാദിക്കുന്നതായാൽ അതുകൊണ്ടു വൈഷമ്യമില്ല. ആനന്ദമയനെ പ്രാപിക്കുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ പുച്ഛപ്രതിഷ്ഠയായ ബ്രഹ്മത്തേയും പ്രാപിക്കുന്നതാകകൊണ്ട് ആനന്ദമയപ്രാപ്തിഹേതുവായിത്തന്നെ ബ്രഹ്മപ്രാപ്തിഫലം നിർദ്ദേശിച്ചതാണ്. "ഏതിനെസ്സംബന്ധിച്ച് ഈ ശ്ലോകമുണ്ട്. യാതൊന്നിൽനിന്നു വാക്കുകൾ ഒഴിഞ്ഞുപോരുന്നുവോ" ഇത്യാദികൊണ്ടും മററും പ്രപഞ്ചിക്കുന്നതിനാലും ബ്രഹ്മപ്രാപ്തിയേയാണ് നിർദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ളത് കേവലം ആനന്ദപ്രാപ്തിയെയല്ല എന്നു വരുന്നു.

"ഞാൻ അനേകമായി ഭവിച്ചു വർദ്ധിക്കട്ടേ! എന്ന് അവൻ ഇച്ഛിച്ചു." എന്ന ശ്രുതി ആനന്ദമയോപന്യാസത്തിന്റെ അടുത്തുതന്നെ വരുന്നു എന്നു പറയുന്നതായാൽ ആ ശ്രുതി "ബ്രഹ്മപുച്ഛം പ്രതിഷ്ഠാ." എന്നതിനോട് അധികം അടുത്തുനില്ക്കുന്നതുകൊണ്ട് ആ ശ്രുതി ബ്രഹ്മത്തെ സംബന്ധിക്കുന്നതാണെന്നും ആനന്ദമയൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നു ബോധിപ്പിക്കുന്നതല്ലെന്നും ഞങ്ങൾ പറയുന്നു.

ആ ബ്രഹ്മത്തെ അപേക്ഷിച്ചിട്ടുതന്നെയാണ് ഉത്തരഗ്രന്ഥത്തിൽ "അവൻ രസമാണ്" എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള വാക്യങ്ങൾ പറഞ്ഞത്. അവയുടെ വിഷയം ആനന്ദമയനല്ല. "സഃ അകാമയത" (അവൻ കാമിച്ചു) എന്ന ദിക്കിലെ 'സഃ' എന്ന പുല്ലിംഗം നപുംസകമായ ബ്രഹ്മശബ്ദത്തെപ്പരാമർശിക്കുന്നു എന്നത് യുക്തമോ എന്നു ചോദിക്കുന്നതായാൽ അതും ഒരു ദോഷമല്ല. "ഏതസ്മാദാത്മനഃ ആകാശഃ സംഭൂതഃ"(ഈ ആത്മാവിൽനിന്ന് ആകാശമുണ്ടായി) എന്ന ദിക്കിൽ പുല്ലിംഗമായ ആത്മശബ്ദം ബ്രഹ്മത്തെസ്സംബന്ധിക്കുന്നതാണ്. ബ്രഹ്മമാണ് പ്രകൃതം.

"ആനന്ദം ബ്രഹ്മമാണെന്നവൻ അറിഞ്ഞു" എന്ന ഭാർഗ്ഗവീവാരുണിവിദ്യയിൽ മയഡന്തവും പ്രിയശിരസ്ത്വാദിയും ശ്രവിക്കാത്തതുകൊണ്ട് ആനന്ദൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നുള്ളതു സംഗതംതന്നെ. അതുകൊണ്ട് ലേശമെങ്കിലും വിശേഷത്തെ ആശ്രയിക്കാതെ തനിച്ചു നില്ക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തിങ്കൽ പ്രിയശിരസ്ത്വാദി യോജിക്കുന്നതല്ല. ശ്രുതി ബ്രഹ്മത്തെ വാക്കിന്നും മനസ്സിന്നും അവിഷയമെന്നു പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് ഇവിടെ പ്രതിപാദിക്കുന്നത് സവിശേഷബ്രഹ്മത്തെയല്ല. അതുകൊണ്ട് അന്നമയാദികളിൽ എന്നപോലെ ആനന്ദമയനിലും വികാരാൎത്ഥത്തിലാണ് മയട് ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത് പ്രാചുൎയ്യാൎത്ഥത്തിലല്ലെന്നു ധരിക്കണം.

സൂത്രങ്ങളെയാകട്ടെ താഴെ പറയുംപോലെ വ്യാഖ്യാനിക്കണം. "ബ്രഹ്മപുച്ഛം പ്രതിഷ്ഠാ" എന്ന ദിക്കിൽ ആനന്ദമയന്റെ അവയവമായിട്ടോ സ്വപ്രധാനമായിട്ടോ ബ്രഹ്മത്തെ വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്ന സംശയം ജനിക്കുന്നേടത്ത് പുച്ഛശബ്ദം ഹേതുവായിട്ട് അവയവത്വേനതന്നെ എന്ന അഭിപ്രായത്തിന്നെതിരായി "ആനന്ദമയോഭ്യാസാൽ" എന്ന സിദ്ധാന്തത്തെപ്പറയുന്നു. തൈത്തിരീയത്തിൽ "ആനന്ദമയ ആത്മാ" എന്ന ദിക്കിൽത്തന്നെ "ബ്രഹ്മപുച്ഛം പ്രതിഷ്ഠാ" എന്ന് ബ്രഹ്മത്തെ സ്വപ്രധാനമായി ഉപദേശിക്കുന്നു എന്ന് "അഭ്യാസം" (വീപ്സാ) ഹേതുവായിട്ട് അറിയാം. "ബ്രഹ്മമില്ലെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നവൻ തന്നെത്താൻ ഇല്ലാതാകുന്നു" എന്നിങ്ങിനെയുള്ള സമാപ്തിശ്ലോകത്തിൽ കേവലം ബ്രഹ്മത്തേമാത്രമേ വീണ്ടും എടുത്തു പറയുന്നുള്ളു. "വികാരശബ്ദാന്നേതി ചേന്ന പ്രാചുൎയ്യാൽ" ഇവിടെ വികാരശബ്ദംകൊണ്ട് അവയവശബ്ദത്തെയാണ് വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നത്. "പുച്ഛം" എന്ന അവയവശബ്ദം ഹേതുവായിട്ട് ബ്രഹ്മത്തിന്നു സ്വപ്രധാനത്വം ഇല്ലെന്നു പറഞ്ഞുവെല്ലോ; അതിന്നു സമാധാനം പറയണം. അവയവശബ്ദപ്രയോഗംകൊണ്ട് ദോഷമില്ല. പ്രാചുൎയ്യം നിമിത്തവും അവയവശബ്ദത്തിന്ന് ഉപപത്തിയുണ്ട്. ഇവിടെ പ്രാ

ച്ഛത്തിൻെറ അത്ഥം പ്രായാപത്തി എന്നാണ്. മററൊന്നു പോലെ തോന്നുകയോ കല്പിക്കുകയോ ചെയ്തിട്ട് തദ്രൂപേണ വചിക്കുന്നതിനെയാണ് പ്രായാപത്തി എന്ന് പറയുന്നത്. അന്നമയാദികൾക്ക് ശിരസ്സുമുതൽ പുച്ഛംവരെയുള്ള അവയവങ്ങളെപ്പറഞ്ഞിരിക്കെ ആനന്ദമയനും കൂടി ശിരസ്സ് മുതലായ പല അവയവങ്ങളേയും പറഞ്ഞിട്ട് അവയവരൂപേണയുള്ള ആപത്തി(പ്രതീതി) നിമിത്തം "ബ്രഹ്മപുച്ഛം പ്രതിഷ്ഠാ" എന്ന് പറഞ്ഞുപോയതാണ്. ആനന്ദമയൻെറ പുച്ഛരൂപമായ അവയവമാണ് ബ്രഹ്മം എന്ന് വിവക്ഷിച്ചിട്ടില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ "അഭ്യാസംഹേതുവായിട്ട്" എന്നിങ്ങിനെയുള്ള പൂവ്വസൂത്രംകൊണ്ടുതന്നെ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ സ്വപ്രധാനത്വം അതായത് ആനന്ദമയാംഗമല്ലായ്മ സമത്ഥിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. "തദ്ധേതുവ്യപദേശാച്ച" എന്ന സൂത്രത്തിൻെറ വ്യാഖ്യാനം:—"എന്തെന്ത് ഉണ്ടോ അതൊക്കെയും ബ്രഹ്മം സൃഷ്ടിച്ചു" (തൈത്തിരീയം 2-6) എന്നിങ്ങിനെ ആനന്ദമയൻ ഉൾപ്പെടെയുള്ള സകലവികാരജാതത്തിൻെറയും കാരണമായി ബ്രഹ്മത്തെ വ്യപദേശിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് കാരണമായ ബ്രഹ്മം തൻെറ വികാരം അല്ലെങ്കിൽ സൃഷ്ടിയായ ആനന്ദമയൻെറ അവയവമാണെന്നുള്ളത് അവയവശബ്ദത്തിൻെറ മുഖ്യാത്ഥത്തിൽ യോജിക്കുന്നതല്ല. ബാക്കിയുള്ള സൂത്രങ്ങളേയും പ്രകൃതാനുസാരേണ പുച്ഛവാക്യംകൊണ്ട് നിർദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ള ബ്രഹ്മത്തെ ഉപപാദിക്കുന്നവയാണെന്നു ഗ്രഹിച്ചുകൊള്ളണം. 19.

7. അന്തരധികരണം. സൂത്രം 20_21.

അന്തസ്തദ്ധർമ്മോപദേശാൽ. 20.

ആദിത്യനേത്രങ്ങളിലപ്പുമാൻ പരൻ
തദ്ധർമ്മജാതത്തെയുരയ്ക്കു ഹേതുവായ്. 20.

ശ്രുതിയിലിങ്ങിനെ പറയുന്നു:—"സുവർണ്ണമയമായ ശ്മശ്രുകേശങ്ങളോടു കൂടിയവനായി നഖാഗ്രപര്യന്തം സവ്വവും സു

വർണ്ണമായി ഭാനുമണ്ഡലമദ്ധ്യത്തിൽ ഒരു കനകമയപുരുഷൻ ഇരിക്കുന്നതായിക്കാണപ്പെടുന്നു.'' ''ആ പുരുഷൻെറ കണ്ണുകൾ കപ്യാസസദൃശം ഭാസ്വരമായ പുണ്ഡരീകംപോലെ ഇരിക്കുന്നു. ആ പുരുഷൻ നിർല്ലേപനായി സർവ്വപാപങ്ങളിൽനിന്നും ഉയർന്നു നിൽക്കുന്നതുകൊണ്ട് 'ഉദ്'' എന്ന നാമത്തെ ധരിക്കുന്നു. ഈവിധം ആ പുരുഷനെ അറിയുന്നവൻ സർവ്വപാപങ്ങളിൽനിന്നും വിമുക്തനായി ഉയരുന്നു എന്ന് ആധിദൈവികപുരുഷനെക്കുറിച്ച്'' (ഛാന്ദോഗ്യം (1-6-7-8). 'ഇനി ആദ്ധ്യാത്മിക പുരുഷനെക്കുറിച്ച്; നമ്മുടെ കണ്ണിൻെറ ഉള്ളിൽ ഒരു പുരുഷനെക്കാണുന്നുണ്ടല്ലോ.'' (ഛാന്ദോഗ്യം 1-7-1-5) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ളത്. ഇവിടെ ഒരു സംശയം:—വിദ്യാകർമ്മങ്ങളുടെ അതിശയം (ആധിക്യം) നിമിത്തം ഉൽകർഷം പ്രാപിച്ച ഒരു സംസാരിയോ അല്ല, നിത്യസിദ്ധനായ പരമേശ്വരൻതന്നെയോ സൂര്യമണ്ഡലത്തിലും ചക്ഷുസ്സിലും ഉപാസിക്കപ്പെടേണ്ടതായി ശ്രുതിയിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്? രൂപവത്ത്വം ഉള്ളതായി ശ്രവിച്ചിട്ടുള്ളതുകൊണ്ട് സംസാരിയെന്നാണ് പൂർവ്വപക്ഷം. ആദിത്യപുരുഷന് സുവർണ്ണമയശ്മശ്രുത്വം മുതലായ രൂപങ്ങളുള്ളതായിപ്പറയുന്നു. ''സൂര്യപുരുഷൻെറ രൂപം എന്തോ അതുതന്നെയാണ് അക്ഷിപുരുഷൻെറയും രൂപം'' എന്നിങ്ങിനെ സൂര്യപുരുഷരൂപത്തെ അക്ഷിപുരുഷങ്കൽ അതിദേശിക്ക നിമിത്തം അക്ഷിപുരുഷൻെറ രൂപവത്ത്വം ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണ്. പരമേശ്വരൻെറ രൂപവത്ത്വം ഉപപന്നമല്ല. ''പരമേശ്വരന് ശബ്ദസ്പർശരൂപങ്ങളോ നാശമോ ഇല്ല.'' (കാഠകം 1-3-15) എന്ന് ശ്രുതിപറയുന്നു. 'ആദിത്യമണ്ഡലത്തിലെ പുരുഷൻ'', 'കണ്ണിലെ പുരുഷൻ'' എന്നിങ്ങിനെയുള്ള ആധാരശ്രുതി, പരമേശ്വരപക്ഷത്തിൽ യോജിക്കുന്നില്ല. ആധാരരഹിതനായി ആത്മമഹിമാവിൽ പ്രതിഷ്ഠിതനായി വിഭുവായിരിക്കുന്ന പരമേശ്വരന് ആധാരം ഉള്ളതായി ഉപദേശിക്കാതിരിക്കട്ടെ. 'ഹേ ഭഗവാനെ, ആ പരമേശ്വരനെ എന്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിച്ചിരിക്കുന്നു? സ്വകീയമഹിമാവിൽത്തന്നെ.''

(ഛാന്ദോഗ്യം 7-24-1) എന്നു പറയുന്നു. "ആകാശംപോലെ സൎവ്വവ്യാപിയും നിത്യനമാണ്." എന്നീ ശ്രുതിയുമുണ്ട്. ഐശ്വൎയ്യമൎയ്യാദ അല്ലെങ്കിൽ അധികാരത്തിന്റെ അതൃത്തിയെ നിൎദ്ദേശിക്കുന്ന ശ്രുതിയും പരമേശ്വരനെസ്സംബന്ധിക്കുന്നതല്ല. "ആ ആദിത്യപുരുഷൻ സൂൎയ്യങ്കൽനിന്നു മേൽപ്പോട്ടുള്ള ലോകങ്ങളുടേയും ദേവകാമങ്ങളുടേയും, ഈ അക്ഷിപുരുഷൻ അവിടെനിന്ന് കീഴ്പ്പോട്ടുള്ള ലോകങ്ങളുടേയും മനുഷ്യകാമങ്ങളുടേയും ഈശിതാവ് (അധിപതി) യാണ്." (ഛാന്ദോഗ്യം 1-6-8, 1-7-6). പരമേശ്വരന്റെ പരിച്ഛിന്നാധികാരത്വം യുക്തമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ "ഈ പരമേശ്വരൻ സൎവ്വേശ്വരനും സൎവ്വഭൂതാധിനാഥനും, സൎവ്വഭൂതപാലകനും ഈ ലോകങ്ങളെ അന്യോന്യം അസംകീൎണ്ണങ്ങളായി വേർതിരിച്ചു നിൎത്തുന്ന വരമ്പും ആകുന്നു" (ബൃഹദാരണ്യം 4-4-22) എന്നിങ്ങിനെ പരമേശ്വരൻ, അവിശേഷൻ, അപരിച്ഛിന്നൻ, സീമാതീതൻ ആണെന്നു ശ്രുതി പറയുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആദിത്യന്റേയും കണ്ണിന്റേയും ഉള്ളിലുള്ള പുരുഷൻ പരമേശ്വരനല്ല. എന്ന് പൂൎവ്വപക്ഷത്തിന്നു സമാധാനം താഴെ പറയുന്നു.

സിദ്ധാന്തം—"അന്തസ്തദ്ധൎമ്മോപദേശാൽ." "ആദിത്യമണ്ഡലത്തിന്റേയും കണ്ണിന്റേയും ഉള്ളിലുള്ളവൻ" എന്നിങ്ങിനെ ശ്രുതി പറയുന്ന പുരുഷൻ പരമേശ്വരൻതന്നെയാണ് സംസാരിയല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ആ പരമേശ്വരന്റെ ധൎമ്മങ്ങളെ ഇവിടെ ഉപദേശിക്കകൊണ്ടുതന്നെ. അത് എങ്ങിനെയെന്നാൽ "അവന്റെ പേര് ഉദ് എന്നാണ്" എന്നിങ്ങിനെ ഈ ആദിത്യപുരുഷന്റെ നാമത്തെ ശ്രവിപ്പിച്ചിട്ട് "ആ ഇവൻ സൎവ്വപാപങ്ങളിൽനിന്നും ഉയൎന്നവൻ" എന്നിങ്ങിനെ സൎവ്വപാപങ്ങളിൽനിന്നും അകന്നവൻ എന്ന അൎത്ഥംകൊണ്ടു 'ഉദ്' എന്ന ശബ്ദത്തെ നിൎവ്വചിക്കുന്നു. അങ്ങിനെ നിൎവ്വചിച്ചിട്ട് "ഉദ്" എന്ന നാമത്തെ അക്ഷിപുരുഷങ്കലും, "ആദ്യത്തേവന്ന് എന്തു പേരോ അതുതന്നെ പിന്നത്തേവന്നും

പേര്'' എന്നിങ്ങിനെ അതിദേശിക്കുന്നു. സർവ്വപാപാപസരണം പരമാത്മാവിങ്കൽ മാത്രമേ ശ്രുതി പറയുന്നുള്ളൂ. ''യാതൊരു ആത്മാവ് അപഹതപാപ്മാവാണ്'' (ഛാന്ദോഗ്യം 8-7-1) എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള ശ്രുതികൾ അപഹതപാപത്വം പരമാത്മാവിനു മാത്രമേ പറയുന്നുള്ളൂ. അങ്ങിനെതന്നെ ചാക്ഷുഷപുരുഷങ്കലും ''അവൻതന്നെ ഋക്കും സാമവും ഉക്ഥവും യജുസ്സും ബ്രഹ്മവും'' എന്നിങ്ങിനെ ഋക്സാമാദിസ്വരൂപത്വം ഉറപ്പിക്കുന്നു. ഇത് പരമേശ്വരങ്കൽ മാത്രമേ ഉപപന്നമാകുന്നുള്ളൂ. കാരണം, പരമേശ്വരൻ സർവ്വകാരണമാകകൊണ്ട് സർവ്വാത്മകത്വം പരമേശ്വരന്ന് മാത്രമേ സംഗതമാകുന്നുള്ളൂ. ആധിദൈവികപുരുഷനെസ്സംബന്ധിച്ച് പൃഥിവ്യഗ്ന്യാദിസ്വരൂപവും ആധ്യാത്മികപുരുഷനെസ്സംബന്ധിച്ച് വാക്പ്രാണാദിരൂപവും ആയ ഋക്സാമങ്ങളെപ്പറഞ്ഞു കഴിഞ്ഞിട്ട്, ഋക്കും സാമവും ആധിദൈവികപുരുഷൻെറ പാദപർവ്വങ്ങൾ (ജാനുസന്ധികൾ) ആണെന്നും, അവൻെറ പാദപർവ്വങ്ങൾതന്നെയാണ് അധ്യാത്മപുരുഷൻെറയും പാദപർവ്വങ്ങൾ എന്നും പറയുന്നു. ഇതും സർവ്വാത്മപക്ഷത്തിൽ മാത്രമേ യോജിക്കുന്നുള്ളൂ. ''അതുകൊണ്ട് വീണയിൽ ഗാനം ചെയ്യുന്നവരൊക്കെയും ഇവനെക്കുറിച്ചു ഗാനം ചെയ്യുന്നു. ഇവങ്കൽനിന്നു ഇവർ ധനം യാചിക്കുകയും ഇവക്ക് അത് ലഭിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു'' (ഛാന്ദോഗ്യം 1-7-6) എന്നിങ്ങിനെ ലൌകികഗാനങ്ങളിലും കൂടി ഗാനവിഷയം ഇവനാണെന്നു കാണിക്കുന്നു. ഇതും പരമേശ്വരപക്ഷത്തിൽ ഘടിക്കുന്നു. ''വിഭൂതിയല്ലെങ്കിൽ വിഭുത്വവിദ്യാജ്ഞാനാദികളുടെ സമൃദ്ധി, ഊർജ്ജിതമല്ലെങ്കിൽ പൌരുഷാദികളെക്കൊണ്ടുള്ള മഹത്വം, ശ്രീമത്വം അല്ലെങ്കിൽ ബുദ്ധി, കാന്തി, കീർത്തി ഇത്യാദികളുടെ പൌഷ്കല്യം എന്നിങ്ങിനെയുള്ളവയിൽ ഏതെങ്കിലും ഏതേതു സത്വത്തിൽക്കാണുന്നുവോ അതാത് സത്വം എൻെറ ശക്തികലയിൽനിന്നുണ്ടായതാണെന്ന് അറിയുക'' എന്നിങ്ങിനെ ഭഗവദ്ഗീതയിലും കാണുന്നു. (ഭ. ഗീ. 10-41). ലോകകാമങ്ങളുടെ ഈശിതാവും

ണെന്ന ശ്രുതിയും നിരർഗ്ഗളമായിപ്പരമേശ്വരനെ ജ്ഞാപിപ്പി ക്കുന്നു.

സുവർണ്ണമയമായ ചിബുകരോമപടലത്വാദിരൂപം ശ്രുതിയിൽ പറയുന്നത് പരമേശ്വരങ്കൽ യോജിക്കയില്ല എന്നതിന്നു സമാധാനം പറയാം. സാധകന്മാരെ അനുഗ്രഹിപ്പാൻവേണ്ടി മായാമയരൂപം ഇച്ഛാമൂലം പരമേശ്വരനും ഉണ്ടാകാം. "ഹേ നാരദ, നീ എന്നെക്കാണുന്നുവെല്ലോ, എന്നാൽ നീ കാണുന്നത് വാസ്തവത്തിൽ എന്നെയല്ല. ഞാൻ സൃഷ്ടിച്ച മായയെയാണ്. സർവ്വഭൂതങ്ങളുടെയും ഗുണങ്ങൾ എനിക്കുണ്ടെന്നു നീ ധരിച്ചുപോകരുത്." എന്നു സ്മൃതി പറയുന്നു. ഇതിനും പുറമെ സർവ്വഗുണങ്ങളിൽനിന്നും നിർമ്മുക്തമാണ് പരമേശ്വരരൂപം എന്നുപദേശിക്കുന്നതിനുള്ള ശാസ്ത്രം "അശബ്ദ, മസ്പർശ,മരൂപ,മവ്യയം" ഇത്യാദിയാണ്. പരമേശ്വരൻെറ സർവ്വകാരണത്വത്താലാകട്ടെ തൻെറ സൃഷ്ടികൾക്കുള്ള ചില ധർമ്മങ്ങളെക്കൊണ്ട് വിശിഷ്ടനായവിധത്തിൽ പരമേശ്വരനെ ഉപാസനയ്ക്കുവേണ്ടി നിർദ്ദേശിക്കുന്നുണ്ട്. "പരമേശ്വരൻ സർവ്വകർമ്മാവും സർവ്വകാമനും സർവ്വഗന്ധനും സർവ്വരസനും ആണ്." (ഛാന്ദോഗ്യം 3-14-2) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള നിർദ്ദേശങ്ങളുണ്ട്. അതുപോലെതന്നെ ഹിരണ്മയശ്മശ്രുത്വാദിനിർദ്ദേശവും സംഭവിക്കുന്നു.

അക്ഷ്യാദിത്യപുരുഷന്മാർക്ക് ആധാരത്തെ ശ്രവിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ആ പുരുഷന്മാർ പരമേശ്വരനല്ല എന്നു പറഞ്ഞതിനു സമാധാനം ഇതാ പറയുന്നു. സ്വകീയമഹിമാവിൽ പ്രതിഷ്ഠിതനും അക്ഷിസൂര്യാദിപ്രത്യേകാധാരത്തെ ഉപദേശിക്കുന്നത് ഉപാസനയ്ക്കുവേണ്ടിയാണ്. സർവ്വവ്യാപിയായ ബ്രഹ്മം ആകാശംപോലെ എല്ലാററിൻെറ ഉള്ളിലും ഇരിക്കുന്നു എന്നതും ഉപപന്നമാണെല്ലോ. അധിദൈവതം, അധ്യാത്മം എന്നീ വിഭാഗത്തെ അപേക്ഷിച്ച് ആദിത്യപുരുഷൻേറയും അക്ഷിപുരുഷൻേറയും അധികാരസീമാവിനെ വ്യവച്ഛേദിക്കുന്ന ശ്രുതിയും ഉപാസനയ്ക്കുവേണ്ടിയാണ്. അതുകൊണ്ട് അക്ഷി

യുടേയും ആദിത്യന്റേയും ഉള്ളിൽ ഇരിക്കുന്നതായിപ്പരമേശ്വരനെത്തന്നെ ഉപദേശിക്കുന്നു. 20.

ഭേദവ്യപദേശാച്ചാന്യഃ. 21.

ഭേദോക്തികൊണ്ടങ്ങുവേറെയാണ്. 21.

"യാവനൊരുവൻ ആദിത്യനിൽനിന്ന് അന്യനായി, ആദിത്യനിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നവനായി, ആദിത്യനാലറിയപ്പെടാത്തവനായി, ആദിത്യശരീരനായി ഉള്ളിലിരുന്ന് ആദിത്യനെ യമനംചെയ്യുന്നവനായിരിക്കുന്നുവോ അവൻ മരണരഹിതനായി അന്തര്യാമിയായിരിക്കുന്ന നിന്റെ ആത്മാവാണ്." (ബൃഹദാരണ്യം 3-7-9) എന്നിങ്ങിനെ മറ്റൊരു ശ്രുതിയിൽ ഭേദത്തെ വ്യപദേശിച്ചിട്ടുള്ളതുകൊണ്ട്, ആദിത്യാദിശരീരങ്ങളാണ് തങ്ങൾ എന്ന് അഭിമാനിക്കുന്ന അല്ലെങ്കിൽ ഭ്രമമൂലം അഹംകരിക്കുന്ന ജീവാത്മാക്കളിൽനിന്ന് അന്യനായി അന്തര്യാമിയായിരിക്കുന്ന ഈശ്വരനുണ്ടെന്നു വരുന്നു. ഇവിടെ "ആദിത്യനിൽനിന്ന് അന്യനായി ആദിത്യനാൽ അജ്ഞാതനായിരിക്കുന്നവൻ" എന്നു പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് ജ്ഞാതാവായി വിജ്ഞാനസ്വരൂപനായിരിക്കുന്ന ആദിത്യനിൽനിന്ന് അന്യനായും അന്തര്യാമിയായും ഇരിക്കുന്ന ഒരുവനെ സ്പഷ്ടമായി നിർദ്ദേശിക്കുന്നു. അവൻതന്നെയാണ് ഇവിടേയും സൂര്യമണ്ഡലമധ്യത്തിലെ പുരുഷനായി ഭവിപ്പാൻ അർഹിക്കുന്നത്. നാനാശ്രുതികൾക്കും ഏകാർത്ഥപരത്വം ഉള്ളതുകൊണ്ട് ഈ ബൃഹദാരണ്യശ്രുതിയിൽ ആദിത്യപുരുഷനെക്കുറിച്ചു പറയുന്നതുതന്നെയാണ് ഛാന്ദോഗ്യത്തിലും ആദിത്യപുരുഷനെപ്പററിപ്പറയുന്നത്. അതുകൊണ്ട് പരമേശ്വരനെത്തന്നെയാണിവിടെ ഉപദേശിക്കുന്നത് എന്നു സിദ്ധമായി 21

8. ആകാശാധികരണം സൂ. 22.

ആകാശസ്തല്ലിംഗാൽ 22.

ആകാശം ബ്രഹ്മലിംഗത്താൽ
ബ്രഹ്മാർത്ഥത്തിൽ പ്രയുക്തമാം. 22.

വേദത്തിൽ ഇങ്ങിനെ പറയുന്നു:— "ഈ ലോകത്തിന്റെ ഗതി എന്ത്? എന്ന ചോദ്യത്തിന് ആകാശം എന്നുത്തരം പറഞ്ഞ് വിസ്തരിക്കുന്നു. ഈ സർവ്വഭൂതങ്ങളും ആകാശത്തിൽനിന്നുദിച്ച് ആകാശത്തിൽത്തന്നെ അസ്തമിക്കുന്നു. ഇവയേക്കാൾ മഹത്തരമാണാകാശം. ആകാശമാണ് ഇവയുടെ പരമഗതി (ശരണം)." (ഛാന്ദോഗ്യം 1-9-1). ഇവിടെ ഒരു സംശയം:— ആകാശശബ്ദംകൊണ്ട് പരബ്രഹ്മത്തേയോ ഭൂതാകാശത്തേയോ ആണ് അഭിധാനംചെയ്യുന്നത്? രണ്ടത്ഥത്തിലും പ്രയോഗം കാണന്നതുകൊണ്ടാണ് സംശയം. ഭൂതവിശേഷാത്ഥത്തിലുള്ള ആകാശശബ്ദപ്രയോഗം ലോകത്തിലും വേദത്തിലും സുപ്രസിദ്ധമാണ്. ബ്രഹ്മപരമായും ചിലേടത്ത് പ്രയോഗം കാണുന്നുണ്ട്. ഈ ദിക്കുകളിൽ ബ്രഹ്മപരം എന്നു തിച്ചപ്പെടുത്തുന്നത് വാക്യശേഷതാൽപര്യംകൊണ്ടോ അനന്യസാധാരണഗുണങ്ങളെക്കൊണ്ടോ ആണ്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ "ഈ ആനന്ദനാകുന്ന ആകാശമില്ലെങ്കിൽ" (തൈത്തിരീയം 2-7) "ആകാശം എന്നു വെച്ചാൽ നാമരൂപങ്ങളുടെ നിർവ്വഹിതാവും ആ നാമരൂപങ്ങൾ യദന്തരങ്ങളോ അതാകുന്ന ബ്രഹ്മവും ആകുന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 8-14-1) * എന്നിപ്രകാരമുള്ളവയിൽ എ

---

* ജഗൽസൃഷ്ടിക്കുമുമ്പ് ഗ്രഹീതൃഗ്രഹണഗ്രാഹ്യങ്ങൾ ഏകരൂപമാണ്. ജഗദ്രൂപേണ അനഭിവ്യക്തങ്ങളായ നാമരൂപങ്ങൾ ഈശ്വരന്ന് ജ്ഞാനവിഷയങ്ങളാണ്. കാരണരൂപേണ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ജഗത്തിനെ അനഭിവ്യക്തനാമരൂപം എന്നു പറയുന്നു. ഈ നാമരൂപങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുമുമ്പ് ജ്ഞാനരൂപമായി ബ്രഹ്മത്തിൽ ഇരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടവയെ 'യദന്തരാ' (ബ്രഹ്മത്തിൽ ഇരിക്കുന്നവ) എന്നു പറയുന്നു. യദന്തരാ എന്നതിനെ ചിലർ 'ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അന്യമായവ' എന്നു വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതിനെ സ്വീകരിച്ചാൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അദ്വിതീയത്വം വിഭുത്വം മുതലായതിന്നു ബാധവരും. ഈക്ഷത്യധികരണത്തിൽ പറഞ്ഞതിന്നു വ്യാകോപവും ഉണ്ടാകും. അവിടെ സൃഷ്ടിക്കുമുമ്പ് നാമരൂപങ്ങളെ ഈശ്വരജ്ഞാനവിഷയങ്ങളായി പ്പറഞ്ഞശേഷം അവയെ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അന്യമായോ അനന്യമായോ നിർവ്വചിച്ചുകൂടാ എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കെ ഇവിടെ അഹേതുവായി അവയെ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അന്യങ്ങൾ എന്നു വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത് അസമഞ്ജസമാ

ന്നപോലെതന്നെ. ഇവയാണ സംശയഹേതുക്കൾ.

എന്നാൽ പിന്നെ ഇവിടെ ഏത് അത്ഥമാണ് യുക്തം? പൂവ്വപക്ഷി — ആകാശശബ്ദത്തെ ഭൂതാകാശമെന്ന അത്ഥത്തിൽ അധികം പ്രസിദ്ധമായി പ്രയോഗിച്ചുകാണ്കയാൽ ആ അത്ഥം പെട്ടെന്നു ബുദ്ധിയിൽ ഉദിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഭൂതാകാശം എന്ന അത്ഥമാണ് അധികം യുക്തം. ഈ ആകാശശബ്ദത്തിന്ന് രണ്ടത്ഥവും ഉള്ളതായി ഗ്രഹിപ്പാൻ കഴിയുന്നതല്ല. അങ്ങിനെ ഗ്രഹിച്ചാൽ അനേകാത്ഥത്വം എന്ന ദോഷം നേരിടും. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മം എന്ന അത്ഥത്തിൽ ആകാശശബ്ദം ഗൌണമായി (ഗുണസാമ്യംനിമിത്തം ഔപചാരികമായി) പ്രയോഗിച്ചതാണെന്നു വന്നേക്കാം. കാരണം, വിഭുത്വാദി ബഹുധമ്മങ്ങളെക്കൊണ്ട് ബ്രഹ്മം ആകാശസദൃശമാണ്. എന്നാൽ മുഖ്യാത്ഥം സംഭവിക്കാമെന്ന ദിക്കിൽ ഗൌണാത്ഥം സ്വീകാൎയ്യമല്ല. മുഖ്യാത്ഥത്തിലെ ആകാശംതന്നെ ഇവിടെ യോജിക്കുന്നതുമാണ്. "ഈ ഭൂതങ്ങളെല്ലാം ആകാശത്തിൽനിന്നുതന്നെ ഉത്ഭവിക്കുന്നു." ഇത്യാദിവാക്യശേഷം ഭൂതാകാശമെന്ന അത്ഥത്തെ സ്വീകരിക്കുമ്പോൾ സംഗതമാകയില്ലല്ലോ എന്നു പറയുന്നതായാൽ അതുകൊണ്ടു ദോഷമില്ല. ഭൂതാകാശവും വായ്വാദിക്രമേണ ഭൂതങ്ങളുടെ കാരണമായി ഭവിക്കുന്നു എന്നത് ഉപപന്നംതന്നെ. "ഈ ആത്മാവിൽനിന്നു ആകാശവും ആകാശത്തിൽനിന്നു വായുവും വായുവിൽനിന്നു അ

ണ്. ജാത്യാകാരമായ നാമരൂപങ്ങൾ ജ്ഞാനാത്മകബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അഭിന്നവും, ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അഭിധ്യാനവശാൽ വ്യക്തികളായി വിവത്തിക്കുന്ന നാമരൂപങ്ങൾ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു ഭിന്നവും ആണെന്നാണ് "തത്ത്വേന വാ അതത്ത്വേന വാ അനിവ്വാച്യം" എന്ന് ഭാഷ്യകാരൻ പറഞ്ഞതിന്റെ താൽപയ്യം. ജ്ഞാതാവുതന്നെ ജ്ഞേയമാകുമ്പോൾ അത് അനുഭൂതിരൂപമായ ജ്ഞാനമാകുന്നു. ഈ ജ്ഞാനസ്വരൂപമാണ് ബ്രഹ്മം. ഈ നാമരൂപവ്യക്തികളാണ് സ്ഥാവരജംഗമാത്മകമായ പ്രപഞ്ചം. വ്യാവഹാരികലോകത്തിൽ കത്തൃത്വകമ്മത്വസാമാനാധികരണ്യം ഇല്ല.

ഗ്നിയും സംഭവിച്ചു.” (തൈത്തിരീയം 2-1) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ളത് അറിയുന്നുണ്ടല്ലോ. മഹത്ത്വവും പരായണത്വവും മററു ഭൂതങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് ഭൂതാകാശത്തിൽ യോജിക്കുന്നതാണ്. അതിനാൽ ആകാശശബ്ദംകൊണ്ട് ഭൂതാകാശത്തെ ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണ്. എന്നിങ്ങിനെയുള്ള പൂർവ്വപക്ഷത്തിന്നു സമാധാനം താഴെ പറയുന്നു.

സിദ്ധാന്തീ—“ആകാശസ്തല്ലിംഗാൽ.” ഇവിടെ ബ്രഹ്മലിംഗം ഹേതുവായിട്ട് ആകാശശബ്ദംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നതാണ് യുക്തം. “ഈ ഭൂതങ്ങളൊക്കെയും ആകാശത്തിൽ നിന്നുതന്നെ ഉത്ഭവിക്കുന്നു.” എന്നത് പരബ്രഹ്മലിംഗമാണെല്ലോ. പരബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നാണ് ഭൂതങ്ങളുടെ ഉൽപത്തി എന്നത് വേദാന്തങ്ങളിൽ സിദ്ധമായ ഒരു നിയമമാണ്. ഭൂതാകാശത്തിന്നും വായ്വാദിക്രമേണ കാരണത്വം ഉള്ളതായിക്കാണിച്ചുവെല്ലോ എന്നു പറയുന്നതായാൽ സത്യമായും കാണിച്ചു എന്നു ഞങ്ങളും പറയുന്നു. എങ്കിലും ആകാശശബ്ദംകൊണ്ട് മൂലകാരണമായ ബ്രഹ്മത്തെപ്പരിഗ്രഹിക്കാത്തപക്ഷം ആകാശത്തിൽനിന്നുതന്നെ” എന്ന ദിക്കിലെ ‘തന്നെ’ എന്ന അവധാരണവും, “ഈ ഭൂതങ്ങളൊക്കെയും” എന്ന ദിക്കിലെ ‘ഒക്കെയും’ എന്നിങ്ങിനെ ആകാശത്തേയും ഉൾപ്പെടുത്തുന്ന വിശേഷണവും അനുകൂലമായി വരികയില്ല. അങ്ങിനെതന്നെ “ആകാശത്തിൽ അസ്തമിക്കുന്നു” എന്നതിലെ ആകാശാസ്തമയവും (ആകാശത്തിൽ ലയിക്കുന്നു എന്നു പാഠാന്തരത്തും) “ആകാശം ഇവയേക്കാൾ ജ്യായസ്സും (മഹത്തരവും) ഇവയുടെ പരായണവും (പരമഗതിയും) ആണ്”എന്നതിലെ ജ്യായസ്ത്വപരായണത്വവും ബ്രഹ്മലിംഗങ്ങളാകുന്നു. ആത്യന്തികം (നിരാപേക്ഷകം) ആയ ജ്യായസ്ത്വം പരമാത്മാവായ ഏകതത്വത്തിൽ മാത്രം ഉള്ളതായി ശ്രുതി പറയുന്നു.“ഭൂമിയേക്കാളും അന്തരിക്ഷത്തേക്കാളും സ്വർഗ്ഗത്തേക്കാളും ഈ സർവ്വലോകങ്ങളേക്കാളും ജ്യായസ്സ് (മഹത്തരം)” (ഛാന്ദോഗ്യം 3-14-3). അങ്ങിനെതന്നെ പരായണത്വവും, പരമകാരണമായ പരമാത്മാ

വിങ്കലാണ് അധികം യോജിക്കുന്നത്. "ബ്രഹ്മം വിജ്ഞാനവും ആനന്ദവും ധനദാതാവിന്റെ അല്ലെങ്കിൽ യജമാനന്റെ പരായണവുമാകുന്നു" (ബൃഹദാരണ്യം 3-9-28) എന്നിങ്ങിനെ പറയുന്ന ശ്രുതിയും ഉണ്ട്. പോരെങ്കിൽ "ഈ ലോകത്തിന്റെ ഗതി സാമമാണെ"ന്നുള്ള ശാലാവത്യപക്ഷത്തെ, സാമം അന്തവത്താണെന്ന ദോഷം നിമിത്തം ധിക്കരിച്ചിട്ട്, അനന്തമായ ഒരു വസ്തുവിനെപ്പറവാൻ ഇച്ഛിച്ച ജൈവലിരാജൻ ആകാശത്തെപ്പരിഗ്രഹിക്കുകയും ആകാശത്തെ ഉദ്ഗീഥത്തിൽ സംപാദിക്കുകയും, അതായത്, ഉദ്ഗീഥത്തെ ആകാശരൂപേണ ധ്യാനിക്കുകയും ചെയ്തിട്ട്, ഇങ്ങിനെ ഉപസംഹരിക്കുന്നു:— "ഈ ഉദ്ഗീഥം പരൻ അല്ലെങ്കിൽ വിളവും വരീയാൻ അല്ലെങ്കിൽ സർവ്വോൽകൃഷ്ടനും അനന്തൻ അല്ലെങ്കിൽ കാലാതീതനും ആകുന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 1-9-2.) * ഇവിടെ ആനന്ത്യം അല്ലെങ്കിൽ കാലദേശാതിതത്വം ബ്രഹ്മലിംഗമാണ്.

ആകാശശബ്ദത്തിന്ന് ഭൂതാകാശം എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് അധികം പ്രസിദ്ധിയുള്ളത് എന്നും ആ പ്രസിദ്ധിബലം നിമിത്തം ആ അർത്ഥമാണ് ഒന്നാമതായി മനസ്സിൽ തോന്നുന്നതെന്നും പറഞ്ഞതിന്നു മറുവടി ഇനി പറയുന്നു:— ഒന്നാമതായിത്തോന്നുന്നത് ഭൂതാകാശമാണെങ്കിലും വാക്യശേഷത്തിൽ ബ്രഹ്മഗുണങ്ങളെക്കാണുകകൊണ്ട് ഭൂതാകാശം എന്ന അർത്ഥത്തെപ്പരിഗ്രഹിക്കുന്നില്ല. "ആകാശം നാമരൂപങ്ങളുടെ നിർവ്വഹിതാവാണ്" ഇത്യാദി ശ്രുതികളിൽ ആകാശശബ്ദം ബ്രഹ്മപരമാണെന്നു കാണിച്ചുകഴിഞ്ഞു. അങ്ങിനെ തന്നെ

---

* പരൻ=വ്യാപ്തികൊണ്ട് അനന്തനായിരിക്കുന്നവൻ. വരീയാൻ=ഗുണംകൊണ്ട് സർവോപരി വർത്തിക്കുന്നവൻ. അനന്തൻ=വസ്തുസ്വരൂപംകൊണ്ടും കാലംകൊണ്ടും അപരിച്ഛിന്നൻ. അഥവാ, പരോവരീയാൻ=പരങ്ങളാകുന്ന സ്വർല്ലോകാദികളേക്കാൾ അഥവാ സന്ധ്യാവന്ദനത്തിലെ ഓംകാരശേഷം വരുന്ന മൂന്നാംവ്യാഹൃതി മുതലായതിനേക്കാൾ അതിശയേന ശ്രേഷ്ഠൻ.

ആകാശപര്യായങ്ങളും ബ്രഹ്മാർത്ഥത്തിൽ പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്നതായിക്കാണുന്നുണ്ട്. "ഋക്കുകൊണ്ട് ഉപലക്ഷിതങ്ങളായിരിക്കുന്ന സർവ്വവേദങ്ങളും അനശ്വരമായി പരമമായിരിക്കുന്ന വ്യോമത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിതങ്ങളായി ഭവിക്കുന്നു. ആ വ്യോമത്തിൽത്തന്നെ വിശ്വദേവന്മാരും അധിഷ്ഠിതന്മാരാകുന്നു. (ഋഗ്വേദസംഹിതാ 1-164-39). "ആ ഈ ഭാർഗ്ഗവീവാരുണീവിദ്യാ പരമവ്യോമത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിതയാകുന്നു." (തൈത്തിരീയം 8-6). (വേദങ്ങളുടേയും വിശ്വദേവന്മാരുടേയും ഉൽപത്തി വ്യോമവാചകവാച്യമായ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നാണെന്നു സാരം.)

"ഓം കം ബ്രഹ്മ ഖം ബ്രഹ്മ." (ഛാന്ദോഗ്യം 4-10-5.) "ഖം പുരാണം" (ബൃഹദാരണ്യം 5-1) ഇത്യാദികളിൽ ആകാശപര്യായങ്ങളായ വ്യോമവും ഖവും ബ്രഹ്മപരമായി പ്രയോഗിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു *

പ്രകരണത്തിന്റെ ഉപക്രമത്തിലുള്ള ആകാശശബ്ദവും വാക്യശേഷസ്വരൂപം ഹേതുവായിട്ട് ബ്രഹ്മപരമാണെന്നു തീർച്ചപ്പെടുത്തുന്നത് യുക്തമാണ്. ദൃഷ്ടാന്തം:— "അഗ്നി ഒരു അനുവാകത്തെ (അധ്യായഖണ്ഡത്തെ) പഠിക്കുന്നു." ഇവിടെ ആരംഭത്തിൽ അഗ്നിയെന്ന ശബ്ദത്തെയാണ് പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. എങ്കിലും 'പഠിക്കുന്നു' എന്ന വാക്യശേഷം കൊണ്ട് അഗ്നിശബ്ദം ഇവിടെ വഹ്നിപരമല്ല, പഠിതൃബാലവിഷയമാണെന്നു കാണപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആകാശശബ്ദം ബ്രഹ്മാർത്ഥകമാണെന്നു സിദ്ധമായി. 22.

---

* ഓംകാരം ബ്രഹ്മപ്രതീകമോ, ബ്രഹ്മവാചകമോ ബ്രഹ്മലക്ഷകമോ ആകകൊണ്ട് ഓംകാരം ബ്രഹ്മം എന്നു പറഞ്ഞു. കം അല്ലെങ്കിൽ സുഖം ആണ് ബ്രഹ്മം എന്നു പറയുമ്പോൾ വിഷയജമായ സുഖം ബ്രഹ്മമല്ലെന്നു കാണിപ്പാൻവേണ്ടി ഖം (ആകാശം) ബ്രഹ്മമെന്നു പറയുന്നു. ഇങ്ങിനെ പറയുമ്പോൾ പ്രഥമസൃഷ്ടമായ ഭൂതാകാശമോ ബ്രഹ്മം എന്ന ശങ്കയെ പരിഹരിപ്പാൻവേണ്ടി ബൃഹദാരണ്യം "ഖം പുരാണം" അനാദിയായ ആകാശമാണ് ബ്രഹ്മം എന്നു പറയുന്നു.

9. പ്രാണാധികരണം സൂത്രം 23.

അത ഏവ പ്രാണഃ 23.

ബ്രഹ്മലിംഗംകൊണ്ടുതന്നെ
പ്രാണനും ബ്രഹ്മമാസ്ഥതും. 23.

"ഹേ പ്രസ്തോതാവേ, യാതൊരു ദേവതാ പ്രസ്താവത്തെ (സാമഭക്തിയെ) അനുഗതയായിരിക്കുന്നു" എന്നിങ്ങിനെ ഉപക്രമിച്ച് "ആ ദേവതാ ഏതാണെ"ന്നു ചോദിച്ചതിന്ന് "ഈ സർവ്വഭൂതങ്ങളും പ്രാണനിൽ ലയിക്കുകയും പ്രാണനിൽനിന്ന് ഉത്ഭവിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നും പ്രസ്താവത്തോടു അനുഗതയായ ദേവതാ ആ പ്രാണനാണെന്നും മറുവടി പറഞ്ഞു." (ഛാന്ദോഗ്യം 1-11-4, 5). ഇവിടെ സംശയനിർണ്ണയങ്ങൾ പൂർവ്വസൂത്രത്തെപ്പോലെതന്നെ എന്നു കണ്ടുകൊള്ളണം. "ഹേ സുശീല, മനസ്സ് പ്രാണബന്ധനം (പ്രാണാശ്രയം) ആണെല്ലൊ. (പ്രാണസ്വരൂപം അല്ലെങ്കിൽ പ്രാണവികാരം.)" ഛാന്ദോഗ്യം 6-8-2.) "പ്രാണന്റെ പ്രാണൻ" (ബൃഹദാരണ്യം 4-4-18) എന്നിങ്ങിനെയുള്ളവയിൽ പ്രാണശബ്ദം ബ്രഹ്മവിഷയമായിക്കാണുന്നുണ്ട്. പ്രാണശബ്ദം ലോകത്തിലും വേദത്തിലും വായുവികാരാർത്ഥത്തിലാണ് അധികം പ്രസിദ്ധമായിരിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടിവിടെ പ്രാണശബ്ദത്തെ ഏതർത്ഥത്തിലെടുക്കുന്നതാണ് യുക്തം എന്നു സംശയം. എന്നാൽ പിന്നെ ഇവിടെ ഏതർത്ഥമാണ് യുക്തം?

പൂർവ്വപക്ഷം—വായുവികാരമായി പഞ്ചവൃത്തികളോടുകൂടിയതായിരിക്കുന്ന പ്രാണൻ എന്ന അർത്ഥത്തെ എടുക്കുന്നതാണ് യുക്തം. ആ അർത്ഥത്തിലാണ് പ്രാണശബ്ദം പ്രസിദ്ധതരമെന്നു ഞങ്ങൾ പറഞ്ഞുവെല്ലൊ. പൂർവ്വസൂത്രത്തിൽ എന്നപോലെ ഇവിടേയും ബ്രഹ്മലിംഗം കാണുകകൊണ്ടു ബ്രഹ്മഗ്രഹണമല്ലെ യുക്തം? ഇവിടേയും വാക്യശേഷത്തിൽ ഭൂതങ്ങൾ പരമേശ്വരങ്കൽ ലയിക്കുക, അവിടെനിന്നുതന്നെ ഉത്ഭവിക്കുക

എന്ന ധമ്മങ്ങാം പറയുന്നതായിത്തോന്നുന്നില്ലയോ എന്നിങ്ങിനെ ചോദിക്കുന്നതായാൽ ഞങ്ങാം സമ്മതിക്കയില്ല. മുഖ്യപ്രാണനിലും ലയോദയങ്ങാം കാണുന്നുണ്ട്. ശ്രുതി ഇങ്ങിനെ പറയുന്നു:—"ഒരുവൻ ഉറങ്ങുമ്പോാം വാക്കും, ചക്ഷുസ്സും ശ്രോത്രവും മററും പ്രാണനിൽ ലയിക്കുന്നു. ഉണരുമ്പോാം അവ പ്രാണനിൽ നിന്നുതന്നെ ആവിർഭവിക്കുന്നു." (ശം ബ്രാഹ്മണം 10-3-3-6). ഉറങ്ങുമ്പോാം പ്രാണവൃത്തി നിർവ്വിഘ്നം നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കേ ഇന്ദ്രിയവൃത്തികാംക്കു ഭംഗം വരികയും ഉണരുമ്പോാം ഇന്ദ്രിയവൃത്തികാം ആവിർഭവിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് നമുക്ക് പ്രത്യക്ഷമാണ്. ഇന്ദ്രിയങ്ങാം ഭൂതങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മസാരാംശങ്ങാം ആകകൊണ്ട് ഭൂതങ്ങളും മുഖ്യപ്രാണനിൽ ലയിക്കുകയും അതിൽനിന്നുതന്നെ ആവിർഭവിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നു പറയുന്ന വാക്യശേഷം അവിരുദ്ധംതന്നെ. അത്രയുമല്ല-പ്രാണനാണ് പ്രസ്താവദേവതാ എന്നു ഉദ്ഗീഥത്തിൽ പറഞ്ഞശേഷം, ആദിത്യനേയും അന്നത്തേയും ഉദ്ഗീഥപ്രതിഹാരങ്ങളുടെ ദേവതകളായിപ്പറയുന്നു. അവയ്ക്കു ബ്രഹ്മത്വമില്ല. അതുപോലെ അവയോടുള്ള സാമ്യംനിമിത്തം പ്രാണനും ബ്രഹ്മത്വമില്ല. എന്നിങ്ങിനെയുള്ള പൂവ്വപക്ഷത്തിന്നെതിരായി സൂത്രകാരൻ പറയുന്നു:—

സിദ്ധാന്തം—"അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആകാശവും ബ്രഹ്മം" പൂവ്വസൂത്രത്തിൽ "ബ്രഹ്മലിംഗം ഹേതുവായിട്ട് (ആകാശം ബ്രഹ്മം)" എന്നു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അതേബ്രഹ്മലിംഗംകൊണ്ടുതന്നെ പ്രാണനും ബ്രഹ്മമാവാൻ അർഹിക്കുന്നു. പ്രാണന്റേയും ബ്രഹ്മലിംഗസംബന്ധം ശ്രവിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. "ഈ ഭൂതങ്ങളൊക്കേയും പ്രാണങ്കൽ ലയിക്കുകയും അവിടുന്നുതന്നെ ഉത്ഭവിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 1-11-5). സവ്വഭൂതങ്ങളുടേയും ഉൽപത്തിപ്രളയങ്ങാം പ്രാണൻനിമിത്തമാണെന്നു പറയുന്നതുകൊണ്ട് പ്രാണൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നറിയിക്കുന്നു. മുഖ്യപ്രാണപക്ഷത്തിലും സ്വാപപ്രബോധസമയങ്ങളിൽ ലയോദയങ്ങാം കാണുന്നതുകൊണ്ട് ലയോദയങ്ങാം ആ പ്രാണപ

ക്ഷത്തിന്നും വിരുദ്ധമല്ലെന്നു പറഞ്ഞില്ലേ എന്ന ചോദ്യത്തിനു മറുവടി പറയാം. സ്വാപപ്രബോധകാലങ്ങളിൽ പ്രാണാശ്രയമായ ലയോദയങ്ങൾ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു മാത്രമല്ലാതെ സൎവ്വഭൂതങ്ങൾക്കും കാണുന്നില്ല. ഇവിടെയാകട്ടെ "ഈ ഭൂതങ്ങളെല്ലാം" എന്ന് ശ്രുതി പറയുന്നതുകൊണ്ട് ഇന്ദ്രിയശരീരങ്ങളോടുകൂടിയ ജീവാവിഷ്ടഭൂതങ്ങളുടെ ലയോദയങ്ങളാണ് ശ്രുതി നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്. ഭൂതശ്രുതിയെ പൃഥിവ്യാദിമഹാഭൂതപരമായിപ്പരിഗ്രഹിക്കുമ്പോഴും ബ്രഹ്മലിംഗത്വം ഉപപന്നമായിത്തന്നെ ഇരിക്കുന്നു. "സ്വപ്നമൊന്നും കാണാതെ സുഷുപ്തനായിരിക്കുമ്പോൾ ഒരു ജീവൻ പ്രാണനോടൊന്നായിച്ചേൎന്ന്, വാക്കും സൎവ്വനാമങ്ങളോടുംകൂടി പ്രാണനിൽത്തന്നെ ലയിക്കുന്നു" (കൌഷീതകി 3-3) എന്നിങ്ങിനെ വിഷയങ്ങളോടുകൂടിത്തന്നെ സ്വാപപ്രബോധകാലങ്ങളിൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ പ്രാണാപ്യയവും പ്രാണപ്രഭവവും ശ്രുതി പറയുന്നതുകൊണ്ട് ഭൂതശ്രുതി മഹാഭൂതവിഷയമാകുമ്പോൾ ബ്രഹ്മലിംഗത്വം അവിരുദ്ധമാകുന്നത് എങ്ങിനെയെന്നുവെച്ചാൽ അവിടേയും ബ്രഹ്മലിംഗം ഹേതുവായിട്ട് പ്രാണശബ്ദം ബ്രഹ്മവിഷയംതന്നെയാണ്.

അന്നത്തിന്റേയും ആദിത്യന്റേയും സാമീപ്യംനിമിത്തം പ്രാണൻ ബ്രഹ്മമല്ലെന്നു പിന്നെപ്പറഞ്ഞത് അയുക്തമാണ്. വാക്യശേഷബലംകൊണ്ട് പ്രാണശബ്ദം ബ്രഹ്മപരം എന്നു തോന്നുമ്പോൾ, സന്നിധാനത്തിന്നു (സാമീപ്യത്തിന്നു) വിലയില്ല.

പിന്നെ പ്രാണശബ്ദത്തിന്റെ പ്രസിദ്ധതരമായ അൎത്ഥം പഞ്ചവൃത്തിയോടുകൂടിയ വായുവികാരം എന്നാണെന്നു പറഞ്ഞതിന്ന ആകാശശബ്ദത്തെസ്സംബന്ധിച്ചുണ്ടായ അതേ ആക്ഷേപത്തെ പരിഹരിച്ചപോലെതന്നെ പരിഹരിക്കേണ്ടതാണ്. അതുകൊണ്ട് പ്രസ്താവദേവതയായ പ്രാണൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നു സാധിച്ചു.

ഒരധികരണമാകട്ടെ വിഷയം, സംശയം, സംഗതി, പൂർവ്വപക്ഷം, സിദ്ധാന്തം എന്നി പഞ്ചാവയവങ്ങളോടുകൂടിയതാണ്. (വൃത്തികാരൻ മുതലായ) ചിലർ പ്രാണാധികരണത്തിന്ന് ആസ്പദമായ ശ്രുതികളുടെ നിലയിൽ "പ്രാണൻെറ പ്രാണൻ," "പ്രാണബന്ധനമാണെല്ലോ മനസ്സ്," എന്ന ശ്രുതികളെ ഉദ്ധരിക്കുന്നു. ഇത് യുക്തമല്ല. ആദ്യത്തേതിൽ പദവിച്ഛേദംകൊണ്ടും, രണ്ടാമത്തേതിൽ പ്രകരണബലംകൊണ്ടും സംശയത്തിന്ന് അവകാശമില്ല. 'പിതാവിൻെറ പിതാവ്" എന്നതിൽ പ്രഥമകൊണ്ട് ഒരു പിതാവിനേയും ഷഷ്ഠികൊണ്ട് മറ്റൊരു പിതാവിനേയും നിർദ്ദേശിക്കുന്നതുപോലെ പ്രാണൻെറ പ്രാണൻ എന്നതിൽ ശബ്ദവിച്ഛേദം ഹേതുവായിട്ട് പ്രസിദ്ധപ്രാണനിൽനിന്ന് അന്യനാണ് പ്രാണൻെറ പ്രാണൻ എന്നു നിശ്ചയിക്കപ്പെടുന്നു. അവനും അവൻേറതും ഭിന്നങ്ങളാണ്. അവൻതന്നെ അവൻേറത് എന്ന ഭേദനിർദ്ദേശത്തിന്ന് അർഹനാകുന്നില്ല. അവൻേറത് അവനിൽനിന്ന് അന്യമായിരിക്കണം എന്നു സാരം.

യാതൊന്നിനെസ്സംബന്ധിച്ചുള്ള പ്രകരണത്തിൽ യാതൊന്നു നാമാന്തരേണയെങ്കിലും നിർദ്ദേശിക്കപ്പെടുന്നുവോ, അത് ആ പ്രകരണപ്രതിപാദ്യവസ്തുവാണെന്നു ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. ജ്യോതിഷ്ടോമാധികരണത്തിൽ "വസന്തംതോറും ജ്യോതിസ്സുകൊണ്ടു യജിക്കട്ടെ" എന്ന ദിക്കിലെ ജ്യോതിഃശബ്ദവിഷയം തേജസ്സല്ല, ജ്യോതിഷ്ടോമം എന്ന യജ്ഞമാണ്. അതുപോലെതന്നെ പരബ്രഹ്മപ്രകരണത്തിൽ "മനസ്സ് പ്രാണബന്ധനമാണ്" എന്ന ശ്രുതിയിലെ 'പ്രാണൻ' വായുവികാരമല്ല, പരമാത്മാവ് (പരബ്രഹ്മം) ആണ്. (പ്രാണബന്ധനം എന്നതിൻെറ അർത്ഥം, "പരമാത്മകർത്തൃകം കാര്യം, അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മസൃഷ്ടി, ബ്രഹ്മവികാരം" എന്നാണ്). വായുവികാരമെന്നെങ്ങിനെ ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു? അതിനാൽ ഈ രണ്ടു വാക്യങ്ങളിലും സംശയത്തിന്നുതന്നെ അവകാശം ഇല്ലായ്കയാൽ ഇവ യോജിച്ച ഉദാഹരണങ്ങളല്ല. അതുകൊണ്ട് പ്രസ്താവദേവത

യായ പ്രാണനിലുള്ള സംശയവും, പൂർവ്വപക്ഷവും നിർണ്ണയവും ഇവിടെ ഉപദേശിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. 23.

10. ജ്യോതിശ്ചരണാധികരണം സൂത്രം 24-27.

ജ്യോതിശ്ചരണാഭിധാനാൽ. 24.

ജ്യോതിസ്സാബ്രഹ്മമാണെല്ലോ
ചരണത്തെയുരക്കയാൽ. 24.

"ഇനി ഈ അംബരത്തിന്നും സമസ്തഭൂതങ്ങൾക്കും ഭൂമി മുതലായ സർവ്വലോകങ്ങൾക്കും ഉപരി നിരതിശയോന്നതിയോടുകൂടിയ ലോകങ്ങളിൽ ഉജ്വലിക്കുന്ന ആ തേജസ്സുതന്നെയാണ് മനുഷ്യൻെറ ഉള്ളിൽ ഉള്ള തേജസ്സും" (ഛാന്ദോഗ്യം 3-13-7) എന്നിങ്ങിനെ ശ്രുതി പറയുന്നു. ഇവിടെ ജ്യോതിഃശബ്ദംകൊണ്ട് ആദിത്യാദിജ്യോതിസ്സിനേയോ അഥവാ പരമാത്മാവിനേയോ ആണ് പറയുന്നത് എന്ന സംശയം ജനിക്കുന്നു. അന്യാർത്ഥപരമായ ശബ്ദത്തിന്നും ബ്രഹ്മലിംഗം ഹേതുവായിട്ട് ബ്രഹ്മവിഷയത്വമുണ്ടാകുമെന്ന് ഇതിന്നുമുമ്പ് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഇവിടെയാകട്ടെ ആ ലിംഗമുണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്നു ചിന്തിക്കപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ പിന്നെ പ്രഥമപക്ഷംകൊണ്ട് എന്ത് പ്രാപ്തമായി?

പൂർവ്വപക്ഷം—ജ്യോതിഃശബ്ദംകൊണ്ട് ആദിത്യാദിജ്യോതിസ്സുതന്നെ പരിഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. ജ്യോതിഃശബ്ദം ഈ അർത്ഥത്തിലാണ് പ്രസിദ്ധമായിരിക്കുന്നത്. തമസ്സ്, ജ്യോതിസ്സ് എന്നീ രണ്ടും അന്യോന്യവിരുദ്ധസ്വഭാവത്തോടുകൂടിയവയാണ്. ചക്ഷുസ്സിൻെറ വ്യാപാരത്തിന്നു ഭംഗം വരുത്തുന്ന നൈശികാന്ധകാരം മുതലായതിനെ തമസ്സെന്നു പറയുന്നു. ചക്ഷുർവ്വ്യാപാരത്തെ സഹായിക്കുന്ന ആദിത്യാദിയെ ജ്യോതിസ്സെന്നും പറയുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ "ദീപ്യതെ" (പ്രകാശിക്കുന്നു, ജ്വലിക്കുന്നു) എന്ന ശ്രുതിയും ആദിത്യാദിവിഷയമായിട്ടാണ് പ്രസിദ്ധമായിരിക്കുന്നത്. രൂപാദിഹീനമായ ബ്രഹ്മം "ദീപ്യ

തേ" എന്ന ശ്രുതിയെ അതിന്റെ മുഖ്യാർത്ഥത്തിൽ അർഹിക്കുന്നില്ല. രൂപാദികളുള്ളതിന്നു മാത്രമേ ദീപ്തിയോഗമുള്ളു. ചരാചരബീജമായിസ്സർവ്വാത്മാവായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തിന്ന് അന്തരിക്ഷത്തിന്നുപരി എന്നിങ്ങിനെയുള്ള മർയ്യാദ അല്ലെങ്കിൽ അത്തനിശ്ചയം ചേരുന്നതല്ല. എന്നാൽ പരിച്ഛിന്നമായിക്കാർയ്യരൂപമായിരിക്കുന്ന ആദിത്യാദിജ്യോതിസ്സിന്ന് 'സ്വർഗ്ഗാൽ പരൻ' എന്ന മർയ്യാദ ഉപപന്നമാണ്. "സ്വർഗ്ഗത്തിൽനിന്നു പരമായ ജ്യോതിസ്സ്" എന്നാണ് ബ്രാഹ്മണവും. കാർയ്യരൂപമായിരിക്കുന്ന ജ്യോതിസ്സും സർവ്വത്ര വ്യാപിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അതിന്നും വ്യോമമർയ്യാദാവത്ത്വം അസമീചീനമാകയാൽ പ്രഥമജമായി അത്രിവൃൽകൃതം അല്ലെങ്കിൽ ജലം ഭൂമി എന്നിവയോട് അസംയുക്തമായിരിക്കുന്ന ജ്യോതിസ്സാകട്ടെ ഇവിടത്തെ ജ്യോതിസ്സ് എന്നു പറയുന്നതായാൽ ഞങ്ങൾ അതു സമ്മതിക്കയില്ല. കാരണം ത്രിവൃൽകൃതമല്ലാത്ത ജ്യോതിസ്സുകൊണ്ട് ഒരു പ്രയോജനവും ഇല്ല. ഉപാസ്യത്വം എന്ന പ്രയോജനം ഉണ്ടല്ലോ എന്നു പറയുന്നതായാൽ മററു പ്രയോജനങ്ങളോടുകൂടിയ ആദിത്യാദികളേ മാത്രമേ ഉപാസ്യങ്ങളാക്കി ശ്രുതിയിൽക്കാണിക്കുന്നുള്ളു. "തേജസ്സ്, ജലം, മൃത്ത് എന്നീ മൂന്നിലോരോന്നിലും മററു രണ്ടിനേയും കൂട്ടിച്ചേർത്ത് മൂന്നിനേയും ത്രിതയം അല്ലെങ്കിൽ മുക്കൂട്ടാക്കട്ടെ ഞാൻ" (ഛാന്ദോഗ്യം 6-3-3) എന്നു ശ്രുതിയിൽപ്പറയുന്നതുകൊണ്ട് ത്രിവൃൽകരണത്തിന്നുമുമ്പ് തേജോജലപൃഥിവികൾക്ക് തനിച്ച പ്രയോജനമില്ല. അത്രിവൃൽകൃതമായ തേജസ്സിന്നും സ്വർഗ്ഗമല്ലെങ്കിൽ അന്തരിക്ഷം എന്ന സീമാവുള്ളതായി പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങളെക്കൊണ്ട് സാധിച്ചിട്ടില്ല. അതിനാൽ ത്രിവൃൽകൃതമായ തേജസ്സുതന്നെയാകട്ടെ ഇവിടത്തേ തേജസ്സ് അല്ലെങ്കിൽ ജ്യോതിഃശബ്ദാർത്ഥം. അന്തരിക്ഷത്തിന്നു കീഴിലും അഗ്ന്യാദിജ്യോതിസ്സിനെക്കാണുന്നുണ്ടല്ലോ എന്നു പറയുന്നതായാൽ അതുകൊണ്ടു ദോഷമില്ല. എല്ലാ ദിക്കിലും കാണപ്പെടുന്ന ജ്യോതിസ്സിന്ന് "നഭസ്സിൽനിന്നുപരി" എന്നിങ്ങിനെ ഉപാസ്തിക്കുവേണ്ടി ഒരു പ്രത്യേകപ്ര

ദേശത്തെപ്പരിഗ്രഹിക്കുന്നതുകൊണ്ടു വിരോധമില്ല. എന്നാൽ സകല ദേശബന്ധത്തിൽനിന്നും വേർവിട്ടവനായ ബ്രഹ്മത്തിന്നു പ്രദേശവിശേഷത്തെ കല്പിക്കുന്നതു ലേശംപോലും യുക്തമല്ല. "എല്ലാററിന്നും ഉപരി നിരതിശയോന്നതിയോടുകൂടിയ ലോകങ്ങളിൽ" എന്നിങ്ങിനെയുള്ള അസംഖ്യാധാരത്വശ്രുതി, കാര്യരൂപമായ ജ്യോതിസ്സിലാണധികം യോജിക്കുന്നത്. "ഈ ജ്യോതിസ്സുതന്നെയാണ് മനുഷ്യൻെറ ഉള്ളിലുള്ള ജ്യോതിസ്സും." (ഛാന്ദോഗ്യം 3-13-7) എന്നിങ്ങിനെ പരമല്ലെങ്കിൽ നിരതിശയവും നിസ്സമവും ആയ ഉന്നതിയോടുകൂടിയ ജ്യോതിസ്സിനെ ജഠരാഗ്നിയിൽ അധ്യസിക്കുന്നതായിക്കാണപ്പെടുന്നു. സാമ്യം കൊണ്ടാണ് അധ്യാസങ്ങളുണ്ടാകുന്നത്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ ആ ആദിത്യപുരുഷൻെറ ശിരസ്സ് ഭൂവാണ്. ഭൂഃ എന്നതിൽ ആദിത്യൻെറ ശിരസ്സിനെ അധ്യസിപ്പാനുള്ള കാരണം ഏകത്വം എന്ന സാമ്യമാണ്. ഭൂഃ എന്നത് ഏകാക്ഷരവും ആദിത്യൻ ഏകശിരസ്സോടുകൂടിയതും ആണ്. (ബൃഹദാരണ്യം 5-5-3). എന്ന ദിക്കിൽ അധ്യാസം ഭവിക്കുന്നത് ഏകത്വസാമ്യംകൊണ്ടാണ്. ജഠരാഗ്നി ബ്രഹ്മമല്ലെന്നു പ്രസിദ്ധവുമാണ്. കൌക്ഷേയാഗ്നിയെക്കുറിച്ചിങ്ങിനെ പറയുന്നു. "അതിൻെറ ചൂടിനെ ശരീരസ്പർശംകൊണ്ടറിയുന്നു എന്നതാണ് അതിൻെറ ദർശനം. ചെവി രണ്ടും പൊത്തുമ്പോൾ ജ്വലിക്കുന്ന അഗ്നിയുടെ ശബ്ദംപോലെ കേൾക്കുന്നു എന്നതാണ് അതിൻെറ ശ്രവണം." (ഛാന്ദോഗ്യം 3-13-7) എന്നിങ്ങിനെ ഔഷ്ണ്യനാദവിശിഷ്ടത്വം ശ്രവിച്ചിട്ടുള്ളത് ബ്രഹ്മത്തിൽ ഉപപന്നമല്ല. "അതിനെക്കണ്ടതായും അതിൻെറ ശബ്ദം കേട്ടതായും ഉപാസിക്ക" എന്ന ശ്രുതിയും ബ്രഹ്മപരമല്ല. "ഇങ്ങിനെ ധരിക്കുന്നവൻ ദർശനീയനായും വിശ്രുതനായും ഭവിക്കും." (3-13-8). എന്നിങ്ങിനെ ക്ഷുദ്രഫലത്തെ ശ്രവിക്കുന്നതുകൊണ്ടും ഇവിടെ അബ്രഹ്മത്വം സ്പഷ്ടമാകുന്നു. മഹത്തായ ഫലത്തിനാണ് ബ്രഹ്മോപാസനം വിധിച്ചിട്ടുള്ളത്. പ്രാണാകാശവാക്യങ്ങളിലുള്ളതുപോലെ ജ്യോതിസ്സിനെസ്സംബന്ധിച്ച വാക്യ

ത്തിൽ മററു യാതൊരു ബ്രഹ്മലിംഗവുമില്ല. പൂർവ്വവാക്യത്തിലും തന്നെ 'ബ്രഹ്മത്തെപ്പററി ഒന്നും പറയുന്നില്ല. "ഈ സർവ്വഭൂതങ്ങളും ഗായത്രിയാണ്." എന്നത് ഗായത്രിയെന്ന ഛന്ദസ്സിനെപ്പററിപ്പറയുന്നതാണ്. ഇതിനുംപുറമേ വല്ല വിധത്തിലും പൂർവ്വവാക്യത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെപ്പററിപ്പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടെങ്കിൽത്തന്നെ പ്രസ്തുതവാക്യത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെത്തിരിച്ചു കാണിക്കുന്നതായി യാതൊന്നുമില്ല. പൂർവ്വവാക്യത്തിൽ "ഇവൻെറ മൂന്നു പാദവും സ്വർഗ്ഗത്തിൽ അമൃതമാണ്" (3-12-1-6) എന്നിങ്ങിനെ സ്വർഗ്ഗത്തെ ആധാരമല്ലെങ്കിൽ അധികരണമാക്കി ശ്രുവിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇവിടെപ്പിന്നെ "സ്വർഗ്ഗത്തിനുപരിയുള്ള ജ്യോതിസ്സ്" എന്നിങ്ങിനെ ദ്യോവിനെ അല്ലെങ്കിൽ സ്വർഗ്ഗത്തെ സീമാവ് അല്ലെങ്കിൽ അതൃത്തിയാക്കിട്ടാണ് ശ്രുവിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് പ്രകൃതിജമായ കാർയ്യജ്യോതിസ്സിനെയാണ് ഗ്രഹിക്കേണ്ടത്. എന്നിങ്ങിനെ വന്നുകൂടിയ പൂർവ്വപക്ഷത്തിന്നെതിരായി മറുവടി താഴെ പറയുന്നു:—

സിദ്ധാന്തം—ചരണങ്ങളുടെ (പാദങ്ങളുടെ) അഭിധാനം ഹേതുവായിട്ട്, ജ്യോതിസ്സിവിടെ ബ്രഹ്മമാണെന്നു ഗ്രഹിക്കണം. പൂർവ്വവാക്യത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെ ചതുഷ്പാത്തായി നിർദ്ദേശിച്ചു. "അതിൻെറ മഹിമാവ് ഇത്രകണ്ടാകുന്നു. അതിലും വലിയതാണ് പുരുഷൻ. ഇവൻെറ ഒരു പാദം സർവ്വഭൂതങ്ങളും ശേഷം പാദത്രയം സ്വർഗ്ഗത്തിൽ അമൃതവും ആകുന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 3-12-6) എന്ന മന്ത്രം ബ്രഹ്മത്തെ ചതുഷ്പാത്തായി നിർദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്നു. പൂർവ്വവാക്യത്തിൽ ചതുഷ്പാത്തായ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ സ്വർഗ്ഗസംബന്ധിയായ രൂപത്തെ ത്രിപാദമായും അമൃതമായും നിർദ്ദേശിച്ചു. ആ രൂപത്തെത്തന്നെ ഇവിടെ സ്വർഗ്ഗത്തിനുപരി എന്ന ദ്യുസംബന്ധംകൊണ്ട് നിർദ്ദേശിച്ചതായിത്തിരിച്ചറിയാം. ഈ പ്രത്യഭിജ്ഞാനത്തെ (ഏകത്വവിജ്ഞാനത്തെ) വെടിഞ്ഞ് ഇവിടത്തെ വിഷയം കാർയ്യരൂപമായ ജ്യോതിസ്സാണെന്നു കല്പിക്കുന്നതായാൽ പ്രകൃതം വിട്ട് അപ്രകൃതത്തെ പ്രതിപാദിക്ക എന്ന ദോഷം പ്രസക്തമാവും. വ്യ

ർവ്വാക്യത്തിൽനിന്നു ബ്രഹ്മം ഈ ജ്യോതിർവ്വാക്യത്തിൽ മാത്രമല്ല, ഇവിടന്നും കവിഞ്ഞ് ശാണ്ഡില്യവിദ്യയിലും അനുവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടിവിടെ ജ്യോതിസ്സ് ബ്രഹ്മമാണെന്നറിയണം.

ജ്യോതിസ്സ്, ജ്വലിയ്ക്കുന്നു, എന്നീ ശബ്ദങ്ങൾ കാര്യജ്യോതിസ്സിലാണ് പ്രസിദ്ധമായിരിക്കുന്നത് എന്നു പറഞ്ഞത് ഒരു ദോഷമല്ല. പ്രകരണംകൊണ്ട് ഈ ശബ്ദങ്ങൾ ബ്രഹ്മപരങ്ങളാണെന്നറിയുമ്പോൾ അവയ്ക്കു് വിശേഷപരത്വം (കാര്യപരത്വം) ഇല്ല. അവിശേഷബ്രഹ്മപരത്വമാണുള്ളത്. പ്രകാശ്യമാനമായ പ്രാകൃതജ്യോതിസ്സിനാൽ പ്രകാശകനായി സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ബ്രഹ്മത്തിലും ജ്യോതിഃശബ്ദത്തെ പ്രയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. "യാതൊരു തേജസ്സിനാൽ ദീപ്തനായിട്ട് സൂര്യൻ തപിക്കുന്നു (ജ്വലിക്കുന്നു.)" (തൈത്തിരീയം 3-12-9-7) എന്നീ മന്ത്രത്തിലെ 'തേജസ്സ്' ബ്രഹ്മപരമാണ്. അല്ലെങ്കിൽ ഇങ്ങിനേയും പറയാം. ആ ജ്യോതിഃശബ്ദം കാഴ്ചയെ സഹായിക്കുന്ന തേജസ്സ് എന്ന അർത്ഥത്തിലല്ല പ്രയോഗിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്; കാരണം അന്യാർത്ഥത്തിലും പ്രയോഗം കാണുന്നുണ്ട്. "വാക്കാകുന്ന ജ്യോതിസ്സോടുകൂടി ഇവൻ ഇരിക്കുന്നു" (ബൃഹദാരണ്യം 4-3-5). "ജ്യോതിസ്സ് മനസ്സിനെ പ്രവേശിക്കട്ടെ, അല്ലെങ്കിൽ പ്രകാശിപ്പിക്കട്ടെ" (തൈത്തിരീയബ്രാഹ്മണം 1-6-3-3). അതുകൊണ്ടേതേതു മറ്റൊന്നിനെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നുവോ അതിനെ ഒക്കേയും ജ്യോതിഃശബ്ദംകൊണ്ടു വചിക്കാവുന്നതാണ്. അങ്ങിനെയാകുമ്പോൾ ചൈതന്യസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മം സമസ്തജഗത്തിനേയും പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ജ്യോതിഃശബ്ദം ബ്രഹ്മത്തിന്നും ഉപപന്നംതന്നെ. "പ്രകാശരൂപനായ അവന്ന് അധീനമായിട്ട് സർവ്വവും പ്രകാശിക്കുന്നു. അവൻെറ പ്രകാശംകൊണ്ടിതൊക്കേയും പ്രകാശിക്കുന്നു" (കൌഷീതകി 2-5-15). "ദേവന്മാർ അവനെ ജ്യോതിസ്സുക്കളുടെ ജ്യോതിസ്സായും, ആയുഃസ്വരൂപനായും, അമൃതനായും ഉപാസിക്കുന്നു" (ബൃഹദാരണ്യം (4-4-16). എന്നെല്ലാം ശ്രുതിയിൽക്കാണുന്നു.

സ്വർഗ്ഗത്തെ അതിരായിക്കല്പിച്ചത് സർവ്വഗതനായ ബ്രഹ്മത്തിന്നു ചേരുന്നതല്ലെന്നു പിന്നെപ്പറഞ്ഞതിന്നു സമാധാനം പറയാം. ബ്രഹ്മം സർവ്വവ്യാപിയാണെങ്കിലും ഉപാസനയ്ക്കുവേണ്ടി പ്രത്യേകപ്രദേശത്തെപ്പരിഗ്രഹിക്കുന്നതുകൊണ്ടു വിരോധമില്ല. നിഷ്പ്രദേശനായ ബ്രഹ്മത്തിന്ന് പ്രത്യേകപ്രദേശം കല്പിക്കുന്നത് യുക്തമല്ല എന്നല്ലേ പറഞ്ഞത് എന്നു വാദിക്കുന്ന പക്ഷം അതുകൊണ്ടും ദോഷമില്ല. ബ്രഹ്മം നിഷ്പ്രദേശനാണെങ്കിലും പ്രത്യേകോപാധിസംബന്ധംനിമിത്തം ബ്രഹ്മത്തിന്ന് പ്രത്യേകപ്രദേശത്തെക്കല്പിക്കുന്നത് സംഗതമാണ്. ഇതനുസരിച്ചാണെല്ലോ ആദിത്യനിൽ, ചക്ഷുസ്സിൽ, ഹൃദയത്തിൽ എന്നീപ്രദേശവിശേഷസംബന്ധങ്ങളായ ബ്രഹ്മോപാസനങ്ങളെ വേദം വിധിക്കുന്നത്. ഇപ്പറഞ്ഞതുകൊണ്ടുതന്നെ "സർവ്വോപരി" എന്ന ആധാരബഹുത്വശ്രുതി ഉപപാദിക്കപ്പെട്ടു.

ഔഷ്ണ്യഘോഷങ്ങളിൽനിന്നു അനുമിക്കപ്പെട്ടതായി, കാർയ്യരൂപമായി കൌക്ഷേയമായിരിക്കുന്ന ജ്യോതിസ്സിൽ അദ്ധ്യസിക്കപ്പെടേണ്ടതായിപ്പറയുന്ന സ്വർഗ്ഗത്തിന്നുപരിയുള്ള ജ്യോതിസ്സും പ്രാകൃതജ്യോതിസ്സുതന്നെ എന്നു പറഞ്ഞതും അയുക്തമാണ്. പരബ്രഹ്മത്തിന്നും സ്വനാമം മുതലായ പ്രതികങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ ഉപാധികൾ ഉള്ളപോലെ ഉപാസനാർത്ഥം ജഠരാഗ്നിയും ഒരു ഉപാധിയാകാം. "അതിനെക്കാണുകയും അതിന്റെ ശബ്ദം കേൾക്കുകയും ചെയ്യുന്നതായി ഉപാസിക്ക" എന്നേടിക്കിലെക്കാണലും കേൾക്കലും പ്രതീകദ്വാരേണയാണ്. മുഖ്യബ്രഹ്മത്തെക്കാണുകയോ കേൾക്കുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല.

അല്പഫലത്തെ മാത്രം ശ്രുതി പറയുന്നതുകൊണ്ട് ഉപാസ്തിവിഷയം ബ്രഹ്മമല്ലെന്നു പറഞ്ഞതും അസംഗതംതന്നെ. ഇത്ര ഫലത്തിന്നു ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിക്കണം, ഇത്ര ഫലത്തിന്നു വേണ്ടാ എന്ന ഒരു നിയമത്തിന്നു കാരണം ഭവിക്കുന്നില്ല. സർവ്വോപാധിരഹിതനായിരിക്കുന്ന പരബ്രഹ്മമാണ് നമ്മുടെ ആത്മാവെന്നുപദേശിക്കുന്നേടിക്കിൽ ഫലം ഏകരൂപമായിരിക്കുന്ന മോക്ഷമാണെന്നറിയപ്പെടുന്നു. അന്നേടൻ, വ

സുദാനൻ * ഇത്യാദിഗുണവിശേഷത്തിൻേറയോ പ്രതീകത്തിൻേറയൊ സംബന്ധത്തോടുകൂടിയ ബ്രഹ്മത്തെ ഉപദേശിക്കുന്ന ദിക്കിലാകട്ടേ, സംസാരവിഷയങ്ങളായ ഉച്ചാവചഫലങ്ങളാണ് കാണപ്പെടുന്നത്. "ഇവൻ അന്നാദനും വസുദാനനും ആണെന്നു ഉപാസിക്കുന്നവക്ക് ധനം ലഭിക്കും." (ബൃഹദാരണ്യം 4-4-24.)

ജ്യോതിർവ്വാക്യത്തിൽ ജ്യോതിസ്സിന്നു ബ്രഹ്മലിംഗമില്ലെങ്കിലും പൂർവ്വവാക്യത്തിൽക്കാണുന്നതിനെ ഗ്രഹിക്കണമെന്ന അർത്ഥത്തിൽ സൂത്രകാരൻ "ചരണാഭിധാനം ഹേതുവായിട്ട് ജ്യോതിസ്സ്" എന്നു പറയുന്നു. എന്നാൽ പിന്നെ വാക്യാന്തരത്തിലുള്ള ബ്രഹ്മശബ്ദസന്നിധാനംനിമിത്തം ജ്യോതിഃശ്രുതിയെ അതിൻെറ സ്വകീയാർത്ഥത്തിൽനിന്നു അപനയിക്കുന്നത് എങ്ങിനെ ശക്യമാകുന്നു എന്ന വാദം നിസ്സാരമാണ്. "യദതഃപരോദിവോജ്യോതിഃ (യാതൊരു ജ്യോതിസ്സ് ഈ സ്വർഗ്ഗത്തിന്നു ഉപരി") ഇവിടെ ആദ്യം വരുന്ന യച്ഛബ്ദമാകുന്ന ദ്യുസംബന്ധം ഹേതുവായിട്ട് പൂർവ്വവാക്യത്തിലെ സർവ്വനാമം അതിൻെറ ദ്യുസംബന്ധം ഹേതുവായിട്ട് അത് ബ്രഹ്മപരമാണ് എന്ന ഏകത്വവിജ്ഞാനം ജനിപ്പിക്കുന്നു. പിന്നെ സർവ്വനാമമായ യച്ഛബ്ദത്തിന്നുള്ള ശക്തി സന്നിഹിതവാചിത്വം അല്ലെങ്കിൽ അടുത്തുനില്ക്കുന്നതിനെ നിർദ്ദേശിക്ക എന്നതാണ്. ഈ ശക്തിഹേതുവായിട്ട് യച്ഛബ്ദം പൂർവ്വവാക്യത്തിൽപ്പറഞ്ഞ ബ്രഹ്മത്തെപ്പരാമർശിക്കുന്നു. അപ്പോൾ അർത്ഥംകൊണ്ട് ജ്യോതിശ്ശബ്ദം ബ്രഹ്മപരമായി വരുന്നു എന്നത് ഉപപന്നമാണ്. അതുകൊണ്ടിവിടെ ജ്യോതിസ്സ് ബ്രഹ്മമാണെന്നറിയാം. 24.

---

* അന്നാദൻ = ജീവരൂപേണ അന്നം ഭുജിക്കുന്നവൻ അല്ലെങ്കിൽ അന്നത്തെ ആസമന്താൽ (സർവ്വത്ര) ദാനം ചെയ്യുന്നവൻ. വസുദാനൻ = വസുവിനെ, ഹിരണ്യത്തെ, ധനത്തെ അല്ലെങ്കിൽ കർമ്മഫലത്തെ ദാനം ചെയ്യുന്നവൻ.

ഛന്ദോഭിധാനാന്നേതിഃചന്നതഥാ ചേതോ
ർപ്പണനിഗദാത്തഥാ ഹി ദർശനം 25.

ഛന്ദസ്സുമാത്രം ഗായത്രി ബ്രഹ്മമല്ലെന്നുചൊല്ലുകിൽ
ചേതോർപ്പണംതത്ര ചാരാചൊല്ലുന്നുണ്ടന്ന്യത്രിക്കിലും 25.

ഉള്ളേടത്തോളം ഈ സർവ്വഭൂതങ്ങളും ഗായത്രിയാണ്. (ഛാന്ദോഗ്യം 3-12-1) എന്നിങ്ങിനെ പൂർവ്വവാക്യത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് ഗായത്രി എന്ന ഛന്ദസ്സിനെക്കുറിച്ചാകയാൽ പൂർവ്വവാക്യത്തിലും ബ്രഹ്മത്തെ അഭിധാനം ചെയ്തിട്ടില്ല എന്ന വാദത്തെപ്പരിഹരിപ്പാനുണ്ട്. "ഇതിന്റെ മഹിമാവ് അത്രകണ്ടുണ്ട്" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയ ഋക്കിൽ ബ്രഹ്മത്തെ ചതുഷ്പാത്തായിക്കാണിച്ചിരിക്കെ പൂർവ്വവാക്യത്തിൽ ഛന്ദസ്സിനെയല്ലാതെ ബ്രഹ്മത്തെപ്പറഞ്ഞിട്ടില്ലെന്ന് എങ്ങിനെ പറവാൻ കഴിയും? ഈ ചോദ്യത്തിന്നു പൂർവ്വപക്ഷിയുടെ മറുവടി താഴെ പറയുന്നു.

മറുവടി— ചതുഷ്പാത്തായി ബ്രഹ്മത്തെക്കാണിച്ചിട്ടില്ല. "ഗായത്രീവാ ഇദം സർവ്വം" (ഇതൊക്കെയും ഗായത്രി) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങി ആ ഗായത്രിയെത്തന്നെ ഭൂതം, പൃഥിവീ, ശരീരം, ഹൃദയം, വാക്ക്, പ്രാണൻ എന്നി ഭിന്നരൂപങ്ങളോടെ വ്യാഖ്യാനിച്ചശേഷം "അങ്ങിനെയുള്ള ഈ ഗായത്രി ചതുഷ്പദവും ഭൂതാദിഷഡ്വിധവും ആണെന്നു ഈ ഋക്കുകൊണ്ടു പറയുന്നു" എന്നു കഴിഞ്ഞിട്ട് "ഇതിന്റെ മഹിമാവ് ഇത്രകണ്ടാണെ"ന്നു ആ വ്യാഖ്യാതരൂപയായ ഗായത്രിയെക്കുറിച്ചുതന്നെ പറയുന്ന മന്ത്രം പെട്ടെന്നു അഹേതുവായിട്ട് ബ്രഹ്മചതുഷ്പദത്തെ അഭിധാനംചെയ്യുന്നത് എങ്ങിനെ? "യദ്വൈതദ്ബ്രഹ്മ" (ഛാന്ദോഗ്യം 3-12-5, 6) ഇതിലെ ബ്രഹ്മശബ്ദം, ഇവിടെ പ്രകൃതം ഛന്ദസ്സാകയാൽ ഛന്ദോവിഷയംതന്നെയാണ്. "യോവനൊരുവൻ ഈ ബ്രഹ്മോപനിഷത്തിനെ അല്ലെങ്കിൽ മധുവിദ്യാരൂപമായിരിക്കുന്ന വേദരഹസ്യത്തെ ഇപ്ര

കാരം അറിയുന്നവോ" (ഛാന്ദോഗ്യം 3-11-3) എന്ന ദിക്കിലെ ബ്രഹ്മോപനിഷത്തിനെ വേദോപനിഷത്തെന്നാണ് വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്. അതിനാൽ ഗായത്രീ എന്ന ഛന്ദസ്സിനെയാണിവിടെപ്പറയുന്നത്. അതിനാലിവിടെ പ്രകൃതം ബ്രഹ്മമല്ല.

സിദ്ധാന്തം—നിങ്ങളുടെ ആക്ഷേപം സാധുവല്ല. "തഥാ ചേതോർപ്പണനിഗദാൽ" ഗായത്രിയിൽ അനുഗതമായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തിങ്കൽ ഗായത്രിവഴിയായി ചിത്തത്തെസ്സമർപ്പിക്കണം എന്നാണ് "ഇതൊക്കെയും ഗായത്രിയാകുന്നു" എന്ന ബ്രാഹ്മണവാക്യം സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. അതിനാൽ നിങ്ങളുടെ വാദം സാർവത്തല്ല. വെറും വർണ്ണാവലീ അല്ലെങ്കിൽ അക്ഷരപങ്ക്തിയാകുന്ന ഗായത്രീ സർവ്വാത്മാവായി ഭവിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ഗായത്രീ എന്ന മന്ത്രരൂപവികാരത്തിൽ അനുഗതമായി ജഗൽകാരണമായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തെയാണ് ഇവിടെ "ഇതൊക്കെയും" എന്നു പറയുന്നത്. "ഇതൊക്കെയും ബ്രഹ്മമാണെല്ലോ" (ഛാന്ദോഗ്യം 3-14-1) എന്നപോലെ ഇവിടെ "ഇതൊക്കെയും ഗായത്രീ" എന്നു പറയുന്നു. കാര്യം കാരണത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമല്ലെന്നു ഞങ്ങൾ (ബ്രഹ്മസൂത്രം 2-1-14) ഇവിടെ പ്രതിപാദിപ്പാൻ പോകുന്നുണ്ട് (ഗായത്രീ മുതലായ കാര്യങ്ങൾ (വികാരങ്ങൾ) കാരണമായ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അഭിന്നമാണെന്നു സാരം). ഇവിടെയുള്ളപോലെ തന്നെ അന്യത്രയും വികാരദ്വാരേണ ബ്രഹ്മോപാസനം കാണുന്നുണ്ട്. "ഈ ബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെ ബഹ്വൃചന്മാർ (ഋഗ്വേദികൾ) മഹത്തായ ഉക്ഥത്തിലും (സ്തോത്രത്തിലും) അധ്വര്യുക്കൾ (യജുർവ്വേദികൾ) അഗ്നിയിലും ഛന്ദോഗന്മാർ (സാമവേദികൾ) മഹാവ്രതത്തിലും (ക്രതുവിലും) ധ്യാനിക്കുന്നു (ഉപാസിക്കുന്നു"). (ഐതരേയം ആരണ്യകം 3-2-3-12) അതുകൊണ്ട് പൂർവ്വവാക്യത്തിലെ ഛന്ദോഭിധാനത്തിലും ബ്രഹ്മത്തെ നിർദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്നു. മറ്റൊരു ഉപാസനയെ വിധിപ്പാൻവേണ്ടി ആ ബ്രഹ്മംതന്നെ ജ്യോതിർവ്വാക്യത്തിലും പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നു.

മററൊരാൾ (വൃത്തികാരൻ) ഇങ്ങിനെ പറയുന്നു:—സം ഖ്യാസാമ്യം ഹേതുവായിട്ട് ഗായത്രീശബ്ദംകൊണ്ട് നേരിട്ട് ബ്ര ഹ്മത്തെയാണ് പറയുന്നത്. (ഇവിടെ നേരിട്ട് അല്ലെങ്കിൽ സാക്ഷാൽ എന്നു പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് ഗായത്രീശബ്ദം ഛന്ദോമാ ർഗ്ഗേണ തദനുഗതമായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തെ പരമ്പരയായിക്കാ ണിക്കുന്നതല്ലെന്നു വരുന്നു.) ഗായത്രി എങ്ങിനെ ആറാറ് അ ക്ഷരങ്ങൾ അടങ്ങിയ നാലു പാദത്തോടുകൂടിയതാണൊ അതു പോലെ ബ്രഹ്മവും ചതുഷ്പദമാണ്. ഇങ്ങിനെ അന്യദിക്കി ലും ഛന്ദസ്സിന്റെ പേരിനെ സംഖ്യാസാമ്യംഹേതുവായിട്ട് അ ർത്ഥാന്തരത്തിൽ പ്രയോഗിച്ചതായിക്കാണുന്നുണ്ട്. എങ്ങിനെ യെന്നാൽ "അധിദൈവമായ അഗ്നിസൂര്യചന്ദ്രാംഭോവായുക്ക ളഞ്ചും അധ്യാത്മമായ വാക്ക് ചക്ഷുസ്സ് ശ്രോത്രം മനസ്സ് പ്രാണൻ എന്നീ അഞ്ചുംകൂടിപ്പത്ത്. രണ്ടുംകൂടിയ ഈ പ ത്ത് കൃതമാണ്." (ആധിദൈവികപഞ്ചകത്തെയും ആധ്യാ ത്മികപഞ്ചകത്തേയുംകൂട്ടി സംഖ്യാസാമ്യംനിമിത്തം അവയെ കൃതം അല്ലെങ്കിൽ ഈരഞ്ചു പത്ത് എന്ന ചുക്കിണിപ്പുറങ്ങളാ യിപ്പറയുന്നു.) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിപ്പിന്നെ "ആ ഇത് അ ന്നത്തെ ഭക്ഷിക്കുന്ന വിരാട്ടാണ്" എന്നു പറയുന്നു. (ഛാന്ദോ ഗ്യം 4-3-8). ഈ പക്ഷത്തിൽ ഗായത്രീശബ്ദംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മ ത്തെയല്ലാതെ ഛന്ദസ്സിനെപ്പററി പറയുന്നതേയില്ല. എങ്ങി നെയായാലും പൂർവ്വവാക്യത്തിലെ പ്രകൃതം ബ്രഹ്മംതന്നെ. 25

ഭൂതാദിപാദവ്യപദേശോപപത്തേശ്ചൈവം. 26.

ഭൂതാദി പാദച്ചേർച്ചയാലും

ബ്രഹ്മം പ്രകൃതമാകണം 26.

ഭൂതാദിപാദങ്ങളെ വ്യപദേശിക്കുന്നതുകൊണ്ടും പൂർവ്വവാ ക്യത്തിൽ പ്രകൃതം ബ്രഹ്മമാണെന്നറിയണം. ഭൂതം പൃഥിവി ശരീരം ഹൃദയം ഇവയേ നിർദ്ദേശിച്ചിട്ട് "അങ്ങിനെ ഇരിക്കുന്ന ഈ ഗായത്രി ചതുഷ്പദവും ഷഡ്വിധവും ആണ്" എന്നു പറ

യുന്നു. ബ്രഹ്മാശ്രയംകൂടാതെ ഛന്ദസ്സ് മാത്രമായിരിക്കുന്ന ഗായത്രിക്ക് ഭൂതാദിപാദങ്ങൾ ചേരുന്നതല്ല. പിന്നേയും "ഇവന്റെ മഹിമാവ് ഇത്രകണ്ട്" എന്ന ഋക്ക് ബ്രഹ്മാശ്രയംകൂടാത്ത ശുദ്ധഗായത്രിയിൽ സംബന്ധിക്കുന്നതല്ല. "ഇവന്റെ ഒരു പാദം സർവ്വഭൂതങ്ങളും മൂന്നുപാദം സ്വർഗ്ഗത്തിൽ അമൃതവും ആകുന്നു" എന്ന ഋക്ക് അതിന്റെ പ്രകൃത്യായുള്ള താല്പര്യം നോക്കുമ്പോൾ ബ്രഹ്മപ്രതിപാദകമാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ സർവ്വാത്മത്വം ബ്രഹ്മത്തിൽ മാത്രമേ ഉപപന്നമാകുന്നുള്ളൂ. പുരുഷസൂക്തത്തിലും ഈ ഋക്കിനെ ബ്രഹ്മപരമായിട്ടാണ് പറയുന്നത് (ഋക്സംഹിതാ 10-90). ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഏവംരൂപത്വത്തെ സ്മൃതിയും കാണിക്കുന്നു:— "വിഷ്ടഭ്യാഹമിദം കൃൽസ്നമേകാംശേന സ്ഥിതോ ജഗൽ." (ഭഗവദ്ഗീതാ 10.42). "കല്പിതമായിരിക്കുന്ന എന്റെ ഒരംശം (പാദം)കൊണ്ട് അല്ലെങ്കിൽ മായോപാധികമായിരിക്കുന്ന ഒരു പാദംകൊണ്ട് മായാകാര്യമായി സ്ഥാവരജംഗമാത്മകമായിരിക്കുന്ന സമഗ്രജഗത്തിനേയും സർവ്വത്ര വ്യാപിച്ചിട്ട് ഞാൻതന്നെ വിശത്രവേണ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു."

"യാതൊന്നോ അത് ബ്രഹ്മം" (ഛാന്ദോഗ്യം 3-12-7) എന്ന നിർദ്ദേശവും ഞങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാനപ്രകാരം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ മുഖ്യാർത്ഥത്തിൽത്തന്നെ ഉപപന്നമാകുന്നു. "പഞ്ചബ്രഹ്മപുരുഷാഃ" (ഛാന്ദോഗ്യം 3-13-6). "ഈ അഞ്ചു ബ്രഹ്മപുരുഷന്മാർ (സ്വർഗ്ഗദ്വാരപാലകന്മാരാണ്)" എന്ന ശ്രുതി, പൂർവ്വവാക്യത്തിലെ ഗായത്രിക്ക് ബ്രഹ്മപരത്വം വിവക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ മാത്രമേ പ്രകൃതത്തോടു യോജിക്കയുള്ളൂ. വിവക്ഷിച്ചിട്ടില്ലെങ്കിൽ പ്രകൃതഹാനവും അപ്രകൃതപ്രക്രിയയും വന്നുകൂടും. അതുകൊണ്ട് പൂർവ്വവാക്യത്തിലെ പ്രകൃതം ബ്രഹ്മംതന്നെ. അതേ ബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെ ജ്യോതിർവ്വാക്യത്തിലെ സ്വർഗ്ഗസംബന്ധം തിരിച്ചറിയിക്കുകയും ജ്യോതിർവ്വാക്യം പരാമർശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നത് സുനിശ്ചിതമായി. 26

ഉപദേശഭേദാന്നേതിചേന്നോ-
ഭയസ്മിന്നപ്യവിരോധാൽ. 27.

ഉപദേശഭേദമെങ്കിലൊ
പൊരുളേകമാണരണ്ടിനും. 27.

"ഇവന്റെ മൂന്നുപാദം സ്വർഗ്ഗത്തിൽ അമൃതം." എന്നിവിടെ സപ്തമികൊണ്ട് സ്വർഗ്ഗത്തെ ആധാരമായിട്ടും പിന്നെ "സ്വർഗ്ഗത്തിൽനിന്ന് ഉപരി" എന്ന ദിക്കിൽ പഞ്ചമികൊണ്ട് സ്വർഗ്ഗത്തെ മര്യാദാ അല്ലെങ്കിൽ സീമയായിട്ടും ഉപദേശിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ ഉപദേശഭേദം നിമിത്തം ഇവിടെ ആദ്യത്തേതുതന്നെയാണ് രണ്ടാമത്തേത് എന്ന പ്രത്യഭിജ്ഞാനം ജനിക്കുന്നില്ല. എന്നു മുമ്പു പറഞ്ഞ ആക്ഷേപത്തെ ഇങ്ങിനെ പരിഹരിക്കുന്നു:—അത് സാരവത്തല്ല. രണ്ടുവിധമായാലും വിരോധമില്ല. ഉപദേശം സപ്തമ്യന്തമായാലും പഞ്ചമ്യന്തമായാലും രണ്ടും ഒന്ന് എന്നുള്ള പ്രത്യഭിജ്ഞാനത്തിന്നു പ്രതിബന്ധമില്ല. വൃക്ഷാഗ്രത്തോടു സംബന്ധം (സംസ്പർശം) ഉള്ള ശ്യേനനെപ്പററിയും ലോകത്തിൽ "വൃക്ഷാഗ്രത്തിങ്കൽ ശ്യേനൻ" എന്നും "അതിന്റെ മീതെ ശ്യേനൻ" എന്നും ഇങ്ങിനെ രണ്ടുവിധത്തിലും ഉപദേശിക്കുന്നതായിക്കാണുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ സ്വർഗ്ഗത്തിൽത്തന്നെയുള്ള ബ്രഹ്മത്തേയും 'സ്വർഗ്ഗോപരിയുള്ള' എന്ന് ഉപദേശിക്കുന്നു. ലോകത്തിൽ വൃക്ഷാഗ്രത്തോടു സംസ്പർശമില്ലാത്ത ശ്യേനനേയും 'വൃക്ഷാഗ്രത്തിൽ ശ്യേനൻ' 'വൃക്ഷാഗ്രത്തിന്നുപരിശ്യേനൻ' എന്നീ രണ്ടു വിധത്തിലും ഉപദേശിക്കുന്നതായിക്കാണുന്നപോലെ സ്വർഗ്ഗത്തിൽനിന്നുപരി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ബ്രഹ്മത്തേയും സ്വർഗ്ഗത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ബ്രഹ്മം എന്നുപദേശിക്കുന്നു എന്നും അതുകൊണ്ട് ആദ്യം പറഞ്ഞ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പ്രത്യഭിജ്ഞാനം രണ്ടാമത്തേതിൽ ഉണ്ടാകുന്നു എന്നും മററാരാറ് പറയുന്നു. അതിനാലും ജ്യോതിഃശബ്ദം ബ്രഹ്മവാചകം ആണെന്നു സിദ്ധമായി. 27

11. പ്രതർദ്ദനാധികരണം. സൂത്രം. 28—31.

പ്രാണസ്തഥാനുഗമാൽ 28.

പൂർവ്വാപരങ്ങൾ യോജിപ്പാൻ പ്രാണൻ ബ്രഹ്മമതാകണം
അല്ലെങ്കിൽ
സമഗ്രപ്രാണവാക്യങ്ങളോക്കുമ്പോൾ ബ്രഹ്മമാസ്ഥരം 28.

കൌഷീതകിബ്രാഹ്മണത്തിൽ ഇന്ദ്രപ്രതർദ്ദനന്മാരുടെ കഥ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. "ദിവോദാസൻെറ പുത്രനായ പ്രതർദ്ദനൻ യുദ്ധംകൊണ്ടും പൌരുഷംകൊണ്ടും ഇന്ദ്രൻെറ പ്രിയവസതിയെ ഉപഗമിച്ചു" എന്നു തുടങ്ങിയ ശ്രുതിയിൽ "ഞാൻ പ്രാണനാണ് പ്രജ്ഞാത്മാവാണ്. അങ്ങിനെ ഇരിക്കുന്ന എന്നെ ആയുസ്സും അമൃതനും ആയി ഉപാസിക്ക" എന്നു ഇന്ദ്രൻ പറഞ്ഞതായി ശ്രവിക്കുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ അവിടുന്നു കുറെക്കഴിഞ്ഞിട്ടും "പ്രാണൻതന്നെയായ പ്രജ്ഞാത്മാവ് ഈ ശരീരത്തെപ്പരിഗ്രഹിച്ച് അതിനെ ഉത്ഥാനംചെയ്യിക്കുന്നു." (കൌ. ബ്രാ. 3—1, 2, 3.) എന്നും അതിന്നു ശേഷം "വാക്കിനെ അറിവാൻ ഇച്ഛിക്കേണ്ടാ; വക്താവിനെ അറിഞ്ഞാലും" എന്നും അവസാനം "അങ്ങിനെയുള്ള ഈ പ്രാണൻതന്നെ പ്രജ്ഞാത്മാവും ആനന്ദനും വാദ്ധക്യമൃത്യുക്കൾ ബാധിക്കാത്തവനും ആകുന്നു." (കൌഷീതകി 3-1) എന്നും മററും പറയുന്നു.

ഇവിടെ പ്രാണശബ്ദംകൊണ്ട് വായുമാത്രത്തേയോ ദേവതാത്മാവിനേയോ ജീവനേയോ പരബ്രഹ്മത്തേയോ ആണ് പറയുന്നത് എന്ന സംശയം ഭവിക്കുന്നു. "അത എവ പ്രാണഃ" എന്ന 23-ാംസൂത്രത്തിൽ പ്രാണശബ്ദം ബ്രഹ്മപരമെന്നു പ്രതിപാദിച്ചുവെല്ലോ; ആനന്ദൻ, അജരൻ, അമൃതൻ എന്ന ബ്രഹ്മലിംഗങ്ങൾ ഇവിടേയും ഉണ്ട്. പിന്നെ ഇവിടെ സംശയം എങ്ങിനെയുണ്ടാകുന്നു എന്നു ചോദിക്കുന്നതായാൽ ഇവിടെ ബ്രഹ്മലിംഗം മാത്രമല്ല, മററ് അനേകങ്ങളുടേയും ലിംഗങ്ങൾ ഇവിടെക്കാണ്മാൻ ഉണ്ടാകയാൽ സംശയം ഉണ്ടാകു

ന്നു എന്ന് ഞങ്ങൾ പറയുന്നു. "എന്നെത്തന്നെ അറിയു ക" (കൌഷീ 3-1). എന്ന ഇന്ദ്രോക്തി ദേവതാത്മലിംഗവും, "ഈ ശരീരത്തെ പരിഗ്രഹിച്ച് അതിനെ എഴുന്നീല്പിക്കു ന്നു" എന്നത് പ്രാണലിംഗവും, "വാക്കിനെ അറിവാൻ ഇ ച്ഛിക്കാതെ വക്താവിനെ അറിഞ്ഞാലും" എന്നത് ജീവലിം ഗവും ആകുന്നു. അതുകൊണ്ട് സംശയം ഉപപന്നംതന്നെ. ഇവിടെ പ്രസിദ്ധിഹേതുവായിട്ട് പ്രാണൻ വായുവാണെന്ന പക്ഷത്തിന്നു മറുവടി പറയുന്നു:—

സിദ്ധാന്തം—പ്രാണശബ്ദത്തെ ബ്രഹ്മപരമായി ഗ്രഹിക്കേ ണ്ടതാണ്. കാരണം വാക്യങ്ങളെക്കൂട്ടിച്ചേർത്തു നോക്കുമ്പോൾ ആ അർത്ഥമാണ് ഉദിക്കുന്നത്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ പൂർവ്വാപര വാക്യങ്ങളെക്കൂട്ടിച്ചേർത്തു പ്രസ്തുത വാക്യത്തെ ആലോചിക്കു മ്പോൾ ശബ്ദാർത്ഥങ്ങളുടെ യോജനാ ബ്രഹ്മപ്രതിപാദനപരത യെ ഗ്രഹിപ്പിക്കുന്നു. ആരംഭത്തിൽ "വരത്തെ യാചി ച്ചാലും" എന്നിന്ദ്രൻ പറഞ്ഞപ്പോൾ "മനുഷ്യന്ന് ഏററവും ഗുണകരമെന്ന് അങ്ങുന്ന് വിചാരിക്കുന്നത് യാതൊന്നോ അ തിനെ എനിക്കുവേണ്ടി അങ്ങുന്നുതന്നെ വരിച്ചാലും" എന്നി ങ്ങിനെ പ്രതർദ്ദനൻ പരമപുരുഷാർത്ഥമാകുന്ന വരത്തെ യാചി ച്ചു. പ്രതർദ്ദനന്ന് പരമപുരുഷാർത്ഥത്വേന ഉപദേശിക്കപ്പെടു ന്ന പ്രാണൻ പരമാത്മാവല്ലാതെ എങ്ങിനെ ഭവിക്കും? പര മാത്മജ്ഞാനംകൊണ്ടല്ലാതെ പരമപുരുഷാർത്ഥം ലഭിക്കുന്നില്ല. "ആ ബ്രഹ്മത്തെ അറിഞ്ഞിട്ടു മാത്രമാണ് മരണത്തെക്കടക്കു ന്നത് (ജയിക്കുന്നത്). മൃത്യുജയത്തിന്നു വേണ്ടി പ്രവേശിപ്പാൻ മററു യാതൊരു മാർഗ്ഗവുമില്ല" (ശ്വേതാശ്വതരം 3-8) എ ന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള ശ്രുതികളും അങ്ങിനെതന്നെ പറയു ന്നു. അപ്രകാരംതന്നെ പിന്നേയും, "എന്നെ അറിയുന്നവ ന്റെ ജീവന്ന് ചൌര്യംകൊണ്ടോ ഗർഭഹനനം മുതലായ ക ർമ്മംകൊണ്ടോ നാശം ഭവിക്കുന്നില്ല. അവൻ കർമ്മഫലം ഭു ജിക്കേണ്ടിവരില്ല. സർവ്വകർമ്മങ്ങളും ദശ്ധബീജകല്പം ജ്ഞാനാ ഗ്നിസന്ദീപ്തമായി ഭവിക്കും എന്നു സാരം." (കൌഷീതകി

3-1). ഇത്യാദിശ്രുതികളിലെ "എന്നെ" എന്ന ശബ്ദം ബ്ര ഹ്മപരമാണെങ്കിൽ മാത്രമേ അർത്ഥം ഘടിക്കയുള്ളൂ. "ആ പരാ വരനെ അറിയുമ്പോൾ ഇവന്റെ കർമ്മങ്ങൾ ക്ഷയിക്കുന്നു." (മു ണ്ഡകം 2-2-8) എന്നീവിധമുള്ള ശ്രുതികളിൽ ബ്രഹ്മവി ജ്ഞാനംകൊണ്ട് സർവ്വകർമ്മങ്ങളും ക്ഷയിക്കുമെന്നത് പ്രസിദ്ധ മായിരിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മപക്ഷത്തിൽ മാത്രമേ പ്രജ്ഞാത്മത്വം യോജിക്കുന്നുള്ളൂ. അചേതനമായ വായുവിന് പ്രജ്ഞാത്മത്വം സംഭവിക്കുന്നതല്ല.

അങ്ങിനെതന്നെ ഉപസംഹാരത്തിലും, "ആനന്ദനും അ ജരനും അമൃതനും" എന്ന ദിക്കിലെ ആനന്ദത്വാദികൾ ബ്രഹ്മ ത്തിലല്ലാതെ നിർദ്ദോഷം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. "സൽകർമ്മംകൊ ണ്ട് ഒരു ഉൽകർഷമോ ദുഷ്കർമ്മംകൊണ്ടൊരു അപകർഷമോ അവ ന് ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഈ ലോകങ്ങളിൽനിന്നുദ്ധരിപ്പാനായി അവൻ ഇച്ഛിക്കുന്നവനെക്കൊണ്ട് ശുഭകർമ്മത്തേയും അധോന യിപ്പാനായി ഈ ഉ‍്തന്നെ ഇച്ഛിക്കുന്നവനെക്കൊണ്ട് അശു ഭകർമ്മത്തേയും ചെയ്യിക്കുന്നു." എന്നതും "ഇവൻ ലോകാധി പതി; ഇവൻ ലോകേശൻ". (കൌഷീതകി 3-8) എന്നതും ഇങ്ങിനെയുള്ളതൊക്കേയും പരബ്രഹ്മപരമാകുമ്പോൾ നമുക്ക് അനുഗമിപ്പാൻ കഴിയും; മുഖ്യപ്രാണവിഷയമാകുമ്പോൾ ക ഴികയില്ല. അതുകൊണ്ടിവിടെ പ്രാണൻ ബ്രഹ്മംതന്നെ. 28.

നവക്തുരാത്മോപദേശാദിതി
ചേദധ്യാത്മസംബന്ധഭൂമാഹ്യസ്മിൻ 29.

വക്താവുതൻവർണ്ണനമെന്നുചൊല്ലിയാ-
ലധ്യാത്മസംബന്ധബഹുത്വമുണ്ടിഹ. 29.

പ്രാണൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നു പറഞ്ഞതിനെ പൂർവ്വപക്ഷി വീണ്ടും ആക്ഷേപിക്കുന്നു:—ഇവിടെ വക്താവ് സശരീരനായി ഇന്ദ്രനാമാവായിരിക്കുന്ന ഒരു ദേവതാവിശേഷമാണ്. "എ ന്നെത്തന്നെ അറിയുക" എന്നു തുടങ്ങി "ഞാൻ പ്രാണനാണ്

പ്രജ്ഞാത്മാവാണ്'' എന്നിങ്ങിനെ 'അഹം (ഞാൻ)' എന്ന ശബ്ദംകൊണ്ട് തന്നെത്താൻ വേർതിരിച്ച് ഈ ദേവതാത്മാവ് തൻെറ സ്വന്തം ആത്മാവിനെ പ്രത്യഗാത്മ ഉപദേശിക്കയാണ് ചെയ്യുന്നത്. വക്താവിൻെറ സ്വന്തം ആത്മരൂപേണ ഉപദേശിക്കപ്പെടുന്ന ആ പ്രാണൻ എങ്ങിനെ ബ്രഹ്മമാകും? "ബ്രഹ്മത്തിന്ന് വാക്കാകട്ടെ മനസ്സാകട്ടെ ഇല്ല'' (ബൃഹദാരണ്യം 3-8-8). എന്നു തുടങ്ങിയ ശ്രുതികളെക്കൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിന്നു വക്തൃത്വമില്ലെന്നു കാണുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ ശരീരാപേക്ഷയോടു കൂടിയതും ബ്രഹ്മത്തിങ്കലുണ്ടാകാൻ തരമില്ലാത്തതും ആയ ധർമ്മങ്ങളെക്കൊണ്ട് ഇന്ദ്രൻ തന്നെത്താൻ സ്തുതിക്കുന്നതായിക്കാണുന്നു. "ത്വഷ്ടൃപുത്രൻ (ത്വാഷ്ട്രൻ) ആയ ത്രിശിരസ്സിനെ ഞാൻ ഹനിച്ചു. വേദാന്തബഹിർമ്മുഖന്മാരായ യതികളെ ഞാൻ ചെന്നായ്ക്കൾക്കു കൊടുത്തു.'' എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള ധർമ്മങ്ങളെക്കൊണ്ട് ഇന്ദ്രൻ ആത്മസംകീർത്തനം ചെയ്യുന്നു. ഈ ധർമ്മങ്ങൾ ബ്രഹ്മത്തിങ്കൽ സംഭവിക്കയില്ല. ഇന്ദ്രനെ പ്രാണൻ എന്നു പറഞ്ഞത് ഇന്ദ്രൻെറ ബലവത്ത്വം ഹേതുവായിട്ട് യുക്തമാണ്. "പ്രാണൻ ബലമാണ്'' എന്നറിയപ്പെടുന്നു. ബലത്തിൻെറ ദേവതാ ഇന്ദ്രനാണെന്നു പ്രസിദ്ധമാണ്. വലിയ ബലത്തെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന പ്രവൃത്തിയെ ഇന്ദ്രകർമ്മമെന്നു പറയുന്നു. ദേവതാത്മാവിൻെറ നിരങ്കുശജ്ഞാനം ഹേതുവായിട്ട് പ്രജ്ഞാത്മത്വവും ഇന്ദ്രന് ഭവിക്കുന്നതാണ്. ദേവതകൾ നിരർഗ്ഗളജ്ഞാനമുള്ളവരാണെന്നും പറയുന്നു. ഇങ്ങിനെ ദേവതാത്മാവിനെയാണിവിടെ ഉപദേശിക്കുന്നത് എന്നു തീർച്ചപ്പെടുമ്പോൾ ഹിതതമത്വം മുതലായ വചനങ്ങളെ അതാതു ദിക്കിൽ വേണ്ടപോലെ അല്ലെങ്കിൽ കഴിയുംപോലെ ദേവതാത്മപരമായി യോജിപ്പിക്കേണ്ടതാണ്. ഇപ്രകാരം വക്താവായ ഇന്ദ്രൻ തൻെറ തത്ത്വത്തെത്തന്നെ ഉപദേശിക്കുന്നതാകകൊണ്ട് പ്രാണൻ ബ്രഹ്മമല്ല എന്ന ആക്ഷേപത്തെ താഴെ പരിഹരിക്കുന്നു.

സിദ്ധാന്തം.-"അധ്യാത്മസംബന്ധഭൂമാ ഹ്യസ്മിൻ'' ഇതിലുണ്ടെ

ല്പോ.ഈ അധ്യായത്തിൽ പ്രത്യഗാത്മാവിനോട് (അന്തരാത്മാവിനോട്) ഉള്ള സംബന്ധത്തിൻെറ ബാഹുല്യം കാണ്മാനുണ്ട്. "യാതൊരു കാലംവരെ ഈ ശരീരത്തിൽ പ്രാണൻ വസിക്കുന്നുവോ ആ കാലംവരെ ആയുസ്സുണ്ട്." എന്നിങ്ങിനെ പ്രാണനായി പ്രത്യഗ്ഭൂതനായിരിക്കുന്ന പ്രജ്ഞാത്മാവിന്നുതന്നെ ആയുസ്സിനെക്കൊടുപ്പാനും പിൻവലിപ്പാനും ഉള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കാണിക്കുന്നു. ബഹിർദ്ദേവതാവിശേഷത്തിനുള്ളതായിട്ടല്ല കാണിക്കുന്നത്. അങ്ങിനെതന്നെ പ്രാണൻ സ്ഥിതനായിരിക്കുമ്പോൾ മാത്രമേ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കും സ്ഥിതിയുള്ളൂ എന്ന ദിക്കിൽ ഇന്ദ്രിയാശ്രയമായ അധ്യാത്മപ്രാണനെയാണ് കാണിക്കുന്നത്. അങ്ങിനെതന്നെ "പ്രാണനാകുന്ന പ്രജ്ഞാത്മാവാണ് ഈ ശരീരത്തെപ്പരിഗ്രഹിച്ച് അതിനെ എഴുന്നീല്പിക്കുന്നത്." (കൌഷീതകി 3-3) എന്നും "വാക്കിനെ അറിവാൻ ഇച്ഛിക്കേണ്ടാ, വക്താവിനെ അറിഞ്ഞാലും" എന്നും ആദ്യം പറഞ്ഞ് പിന്നെ "ഒരു രഥചക്രത്തിൻെറ അരങ്ങളിൽ (ഉൾത്തണ്ടുകളിൽ) നേമിയേയും (പുറവട്ടിനേയും) നാഭിയിൽ അല്ലെങ്കിൽ ചക്രപിണ്ഡികയിൽ (ഉൾവട്ടിൽ) അരങ്ങളേയും ഉറപ്പിക്കുന്നപോലെ ഈ ഭൂതമാത്രങ്ങളെ (പഞ്ചഭൂതങ്ങളേയും പഞ്ചവിഷയങ്ങളേയും) പ്രജ്ഞാമാത്രങ്ങളിലും (ഇന്ദ്രിയബുദ്ധികളിലും) ഇന്ദ്രിയബുദ്ധികളെ പ്രാണനിലും അർപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. അങ്ങിനെയിരിക്കുന്ന ഈ പ്രാണൻതന്നെയാണ് പ്രജ്ഞാത്മാവും ആനന്ദനും അജരനും അമൃതനും" എന്നിങ്ങിനെ വിഷയേന്ദ്രിയവ്യാപാരങ്ങളെക്കൊണ്ടു പരാജിതനാകാത്ത പ്രത്യഗാത്മാവാണ് പ്രാണൻ എന്ന സാരത്തെ ഉദ്ധരിച്ച് അവസാനിപ്പിക്കുന്നു."അവൻ എൻെറ ആത്മാവെന്നു ധരിച്ചാലും" എന്നുകൂടിയുള്ള നിഗമനം പ്രത്യഗാത്മപക്ഷത്തിലല്ലാതെ ബഹിർവ്വസ്തുപരിഗ്രഹത്തിൽ സാധുവാകുന്നതല്ല. "ഈ ആത്മാവ് സർവ്വാനുഭവൻ (സർവ്വസാക്ഷി, സർവ്വജ്ഞൻ) ആയ ബ്രഹ്മമാകുന്നു" (ബൃഹദാരണ്യം 2-5-19) എന്നിങ്ങിനെ മറെറാരു ശ്രുതിയുമുണ്ട്. അതിനാൽ അധ്യാത്മസംബന്ധ

പ്രചുരത കാണുന്നതുകൊണ്ട് വാക്യം ബ്രഹ്മോപദേശംതന്നെയാണ്. ദേവതാത്മോപദേശമല്ല. 29.

ശാസ്ത്രദൃഷ്ട്യാ തൂപദേശോവാമദേവവൽ 30

ശാസ്ത്രസിദ്ധാഷ്ജ്ഞാനാൽ വാമദേവനെപ്പോലി-
ങ്ങിന്ദ്രനാലുപദിഷ്ടം ബ്രഹ്മംതാനെന്നബുദ്ധ്യാ. 30

ശാസ്ത്രത്തിൽ പറയുന്നതുപോലെ താൻ പരബ്രഹ്മംതന്നെയാണെന്ന് ആർഷദർശനംകൊണ്ടിന്ദ്രൻ അറിഞ്ഞിട്ട് "എന്നെത്തന്നെ നീ അറിയുക" എന്നിങ്ങിനെ ദേവതാത്മാവായ തന്നെത്തന്നെ പരമാത്മഭാവേന ഉപദേശിച്ചതാണ്. "ഇതു കണ്ടിട്ട് ഋഷിയായ വാമദേവൻ മനുവും സൂര്യനും താൻതന്നെ എന്ന് അറിഞ്ഞു"പോലെതന്നെയാണ് ഇവിടെ ഇന്ദ്രനും താൻ ബ്രഹ്മമെന്നറിഞ്ഞത്. "ദേവന്മാരിലാർക്കാർക്ക് ബ്രഹ്മജ്ഞാനം ഉദിച്ചുവോ അവരൊക്കേയും ബ്രഹ്മംതന്നെയായി ഭവിച്ചു." (ബൃഹദാരണ്യം 1-4-10) എന്നു ശ്രുതി പറയുന്നു. "എന്നെത്തന്നെ അറിയുക" എന്നു പറഞ്ഞതിനുശേഷം ത്വാഷ്ട്രവധം മുതലായ വിഗ്രഹധർമ്മങ്ങളെക്കൊണ്ടാണിന്ദ്രൻ ആത്മസ്തോത്രം ചെയ്തിട്ടുള്ളത് എന്ന ആക്ഷേപത്തെപ്പരിഹരിപ്പാനുണ്ട്. ആ പരിഹാരം ഇനി പറയുന്നു.

ത്വാഷ്ട്രവധാദികർമ്മങ്ങളെച്ചെയ്തതുകൊണ്ട് നീ എന്നെ അറിയുക എന്നിങ്ങിനെ ത്വാഷ്ട്രവധാദികളെക്കൊണ്ട് വിജ്ഞേയനായ ഇന്ദ്രന്റെ സ്തുതിക്കായിക്കൊണ്ടല്ല ഇവിടെ ത്വാഷ്ട്രവധാദികളെ ഉപന്യസിച്ചിരിക്കുന്നത്, പിന്നെ എന്തിനെന്നുവെച്ചാൽ വിജ്ഞാനത്തെ സ്തുതിപ്പാൻവേണ്ടിത്തന്നെ. അത് എങ്ങിനെയെന്നുവെച്ചാൽ ത്വാഷ്ട്രവധാദിസാഹസകർമ്മങ്ങളെ വർണ്ണിച്ചിട്ട്, "അങ്ങിനെയെല്ലാം ചെയ്ത ഇനിക്ക് ഒരു രോമംപോലും നശിക്കുന്നില്ല. അങ്ങിനെയുള്ള എന്നെ അറിയുന്നവന്ന് യാതൊരു കർമ്മംകൊണ്ടും നാശം ഭവിക്കുന്നതല്ല" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയ ശേഷംഭാഗംകൊണ്ട് വിജ്ഞാനസ്തു

തിയെ അനുസന്ധാനംചെയ്യുന്നു അല്ലെങ്കിൽ വിവക്ഷിക്കുന്നു. ഇതിൻെറ താല്പര്യം:—ഇങ്ങിനെയുള്ള ക്രൂരകർമ്മങ്ങളെ ചെയ്തി ട്ടും ബ്രഹ്മമായിത്തീന്ന എൻെറ രോമംപോലും ഹിംസിക്കപ്പെ ടുന്നില്ല. ഇങ്ങിനെ എന്നെ അറിയുന്ന മററു യാതൊരുവൻെറ യും ജീവൻ യാതൊരുകർമ്മംനിമിത്തവും ഹിംസിക്കപ്പെടുന്നത ല്ല. ഇവിടെ അറിയപ്പെടേണ്ട വസ്തുവാകട്ടെ "ഞാൻ പ്രജ്ഞാ ത്മാവായ പ്രാണനാണ്" എന്ന അധ്യായത്തിൽ അടുത്തു പ റവാൻപോകുന്ന ബ്രഹ്മംതന്നെയാണ്. അതിനാൽ ഈ വാ ക്യം ബ്രഹ്മപരമാണ്. 30.

ജീവമുഖ്യപ്രാണലിംഗാന്നേതിചേന്നോപാസാ-
ത്രൈവിധ്യാദാശ്രിതത്വാദിഹതദ്യോഗാൽ 31.

ജീവമുഖ്യപ്രാണലിംഗാൽ
ബ്രഹ്മമല്ലായെങ്കിൽ മൂന്നു
ഭിന്നസേവായേകവാക്യേ.
മററു ദിക്കിൽ ബ്രഹ്മലിംഗാൽ
പ്രാണനെന്നാവാക്കിനത്ഥം
ബ്രഹ്മമെന്നു സമ്മതിക്കേ
ബ്രഹ്മലിംഗംകൊണ്ടുമിങ്ങും
ബ്രഹ്മമെന്നാം പ്രാണനത്ഥം. 31.

വികല്പേന

പ്രാണപ്രജ്ഞാത്മധർമ്മേണ ബ്രഹ്മോപാസന യുക്തമാം
സേവാന്യധർമ്മേണാന്യത്ര കാണാമുണ്ടിഹ ചേച്ചയും. 31.

പ്രത്യഗാത്മാവിൻെറ സംബന്ധപ്രചുരത കാൺകയാൽ ഈ ഉപദേശം ബാഹ്യമായ ഒരു ദേവതാത്മാവിനെസ്സംബന്ധി ച്ചതല്ലെങ്കിലും ബ്രഹ്മവാക്യമാവാൻ അതിന്ന് അഹ്തയില്ല. കാരണം ജീവലിംഗവും മുഖ്യപ്രാണലിംഗവുംതന്നെ. ഈ വാ ക്യത്തിൽ ജീവലിംഗം സ്പഷ്ടമായിക്കാണുന്നുണ്ട്. "വാക്കിനെ

അറിവാനിച്ഛിക്കേണ്ടാ, വക്താവിനെ അറിഞ്ഞാലും" എന്നു തുടങ്ങിയുള്ളവ ജീവലിംഗങ്ങളാണ്. ഇവിടെ വാഗാദികരേന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ട് വ്യാപാരസമേതനായി അവയുടെ അദ്ധ്യക്ഷനായിരിക്കുന്ന ജീവനെയാണ് അറിയേണ്ടത് എന്നു പറയുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ "പ്രാണനാകുന്ന പ്രജ്ഞാത്മാവ് ഈ ശരീരത്തെപ്പരിഗ്രഹിച്ച് അതിനെ ഉത്ഥാനംചെയ്യിക്കുന്നു" എന്നിങ്ങിനെ പ്രാണലിംഗവുമുണ്ട്. ശരീരധാരണം മുഖ്യപ്രാണധമ്മമാണ്. പ്രാണസംവാദത്തിൽ വാഗാദിപ്രാണങ്ങളെ സ്സംബന്ധിച്ച്, "തെററിദ്ധരിക്കേണ്ടാ, ഞാൻ എന്നെത്തന്നെ അഞ്ചായി വിഭജിച്ച് ഈ ശരീരത്തെ ആശ്രയിച്ച് അതിനെ നിലയ്ക്ക നിൎത്തുന്നു എന്നു മുഖ്യപ്രാണൻ മററു പ്രാണന്മാരോടു പറഞ്ഞു." (പ്രശ്നം 2-3) എന്ന ശ്രുതിയിൽ ശരീരധാരണം മുഖ്യപ്രാണധമ്മം എന്നു കാണുന്നു. "ഇദം ബാണം (ശരീരം) അവഷ്ടഭ്യ വിധാരയാമി" എന്നതിന്നു പകരം "ഇമം ശരീരം പരിഗൃഹ്യ വിധാരയാമി" എന്നാണ് ചിലരുടെ പാഠം. ഇവിടെ ഇമം എന്ന പുല്ലിംഗം ശരീരമെന്ന നപുംസകത്തിൻെറ വിശേഷണമാവാൻ പാടില്ല. അതുകൊണ്ട് "ഇമം ജീവം ഇന്ദ്രിയഗ്രാമം വാ പരിഗൃഹ്യ ശരീരം ഉത്ഥാപയാമി," "ഈ ജീവനേയോ ഇന്ദ്രിയഗ്രാമത്തേയോ പരിഗ്രഹിച്ചിട്ട് ശരീരത്തെ ഉത്ഥാനംചെയ്യിക്കുന്നു" എന്നു വ്യാഖ്യാനിക്കണം. ജീവങ്കൽ പ്രജ്ഞാത്മത്വവും ചേതനത്വം നിമിത്തം സംഗതമാണ്. മുഖ്യപ്രാണൻ സ്വഭാവേന അചേതനമെങ്കിലും ജ്ഞാനസാധനങ്ങളായ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ മുഖ്യപ്രാണനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കയാൽ മുഖ്യപ്രാണനിലും പ്രജ്ഞാത്മത്വം യോജിക്കും. ഇവിടെ പ്രാണശബ്ദത്തെ ജീവൻ, മുഖ്യപ്രാണൻ എന്നിങ്ങിനെ ഉഭയാത്മകമായിപ്പരിഗ്രഹിക്കുമ്പോൾ പ്രാണപ്രജ്ഞാത്മാക്കളുടെ അവിനാഭാവം, അയുതസിദ്ധത്വം അല്ലെങ്കിൽ നിത്യസാഹചര്യം ഹേതുവായിട്ട് അഭേദനിർദ്ദേശവും പ്രകൃത്യായുള്ള ഭേദംനിമിത്തം ഭേദനിർദ്ദേശവും രണ്ടും യോജിക്കുന്നതാണ്. "പ്രാണൻ യാതൊന്നോ അതുതന്നെ പ്ര

ജ്ഞാ. പ്രജ്ഞാ യാതൊന്നോ അതുതന്നെ പ്രാണൻ" എന്നിങ്ങിനെ അഭേദത്തേയും, "ഇവരിരുവരും ഈ ദേഹത്തിൽ അന്യോന്യം വേർവിടാതെ ഒരുമിച്ചു വസിക്കയും ഒരുമിച്ചുതന്നെ ദേഹത്തിൽനിന്നുദ്ഗമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു" എന്നിങ്ങിനെ അന്യോന്യഭേദത്തേയും നിദ്ദേശിക്കുന്നത് ഉപപന്നംതന്നെ. ബ്രഹ്മമായിപ്പരിഗ്രഹിക്കുമ്പോൾ എന്ത്, ഏതിൽനിന്നു ഭേദപ്പെടുന്നു? അതുകൊണ്ടിവിടെ ജീവമുഖ്യപ്രാണന്മാരിൽ ഒന്നോ രണ്ടും കൂടിയോ ആകട്ടെ പ്രാണശബ്ദാത്ഥം ബ്രഹ്മമാവാൻ പാടില്ല.

സിദ്ധാന്തം—മേൽക്കാണിച്ച വാദം സാധുവല്ല. പൂവ്വപക്ഷി പറയുംപോലെയാണെങ്കിൽ ജീവോപാസനം, മുഖ്യപ്രാണോപാസനം, ബ്രഹ്മോപാസനം എന്നിങ്ങിനെ ത്രിവിധോപാസനം ഒരേവാക്യത്തിൽത്തന്നെ ശ്രവിക്കുന്നതായി വന്നുകൂടും. അപ്പോൾ വാക്യഭേദം എന്ന ദോഷം ഭവിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അങ്ങിനെ അത്ഥം ഗ്രഹിക്കുന്നത് യുക്തമല്ല. ഉപക്രമോപസംഹാരങ്ങളെക്കൊണ്ട് ഏകവാക്യത്വം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. (ഒരേവാക്യത്തിൽ ഒരേവിഷയത്തെ മാത്രം ഉപന്യസിക്കുന്നതിന്ന് ഏകവാക്യത്വമെന്നും അനേകവിഷയങ്ങളെച്ചേക്കുന്നതിന്നു വാക്യഭേദമെന്നും പറയുന്നു. ഏകവാക്യത്വത്തെ വിധിക്കുകയും വാക്യഭേദത്തെ പ്രതിഷേധിക്കയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു.) "എന്നെത്തന്നെ അറിയുക" എന്നിങ്ങിനെ ഉപക്രമിച്ച്, പിന്നെ "ഞാൻ പ്രാണനാണ്, ഞാൻ പ്രജ്ഞാത്മാവാണ്. അങ്ങിനെയിരിക്കുന്ന എന്നെ ആയുസ്സായും അമൃതനായും ഉപാസിക്ക" എന്നു പറഞ്ഞ് കടവിൽ "അങ്ങിനെ ഇരിക്കുന്ന ഈ പ്രാണൻതന്നെയാണ് പ്രജ്ഞാത്മാവും ആനന്ദനും, അജരനും അമൃതനും" എന്നിങ്ങിനേയും പറയുകയാൽ ഉപക്രമോപസംഹാരങ്ങൾ ഏകരൂപമായിക്കാണപ്പെടുന്നു. ഇവിടെ അത്ഥത്തിൻെറ ഏകത്വത്തെ ആശ്രയിക്കുന്നതാണ് യുക്തം. ബ്രഹ്മലിംഗത്തെ അന്യപരമായിത്തീച്ചപ്പെടുത്തുവാൻ കഴിയുന്നതല്ല. പൃഥിവ്യാദിപഞ്ചഭൂതങ്ങളും ശബ്ദാദിപഞ്ചവിഷയങ്ങ

ളും അടങ്ങിയ പത്തു ഭൂതമാത്രങ്ങളേയും പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളും പഞ്ചവിധജ്ഞാനങ്ങളും അടങ്ങിയ പ്രജ്ഞാമാത്രങ്ങളേയും ബ്രഹ്മത്തിലല്ലാതെ മറെറാന്നിൽ അർപ്പിക്കുന്നത് യുക്തമല്ല. 16-ാം സൂത്രം മുതലായ മററു ദിക്കുകളിലും ബ്രഹ്മലിംഗം ഹേതുവായിട്ട് പ്രാണശബ്ദത്തെ ബ്രഹ്മപരമായി ആശ്രയിച്ചിരിക്കകൊണ്ടും ബ്രഹ്മലിംഗത്തെ അന്യപരമായി സമർത്ഥിക്കുവാൻ കഴിയുന്നതല്ല. ഇവിടേയും മനുഷ്യന് ഹിതതമത്വം അല്ലെങ്കിൽ അത്യുത്തമഗുണകരത്വം മുതലായ ബ്രഹ്മലിംഗങ്ങൾ ഉണ്ടാകകൊണ്ട് ഇവിടെ ബ്രഹ്മത്തെയാണ് ഉപദേശിക്കുന്നത് എന്ന് അറിയപ്പെടുന്നു. "ഈ ശരീരത്തെപ്പരിഗ്രഹിച്ചിട്ട് അതിനെ ഉത്ഥാനംചെയ്യിക്കുന്നു" എന്നതിനെ മുഖ്യപ്രാണലിംഗമായിക്കാണിച്ചത് സാധുവല്ല. പ്രാണവ്യാപാരവും പരമാത്മാധീനമാണ്, സ്വായത്തമല്ല. അതുകൊണ്ട് പ്രാണവ്യാപാരത്തെ പരമാത്മാവിൽ ഉപചരിക്കാവുന്നതാണ്. "പ്രാണനെക്കൊണ്ടോ അപാനനെക്കൊണ്ടോ യാതൊരാളും ജീവിക്കുന്നില്ല. പ്രാണാപാനന്മാരുടെ ആശ്രയം മററു യാതൊന്നോ അതിനെക്കൊണ്ടാണ് മനുഷ്യർ ജീവിക്കുന്നത്." (കാഠകം 2-2-5) എന്നിങ്ങിനെ ശ്രുതി പറയുന്നു.

"വാക്കിനെ അറിവാനിച്ഛിക്കേണ്ടാ, വക്താവിനെ അറിഞ്ഞാലും" എന്നു തുടങ്ങിയുള്ളതിനെ ജീവലിംഗമായിക്കാണിച്ചതും ബ്രഹ്മപക്ഷത്തെത്തടുക്കുന്നില്ല. "അതു നീയാണ്", "ഞാൻ ബ്രഹ്മമാണ്" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള ശ്രുതികളെ നോക്കുമ്പോൾ ബ്രഹ്മത്തിങ്കൽനിന്ന് അത്യന്തഭിന്നമായി ജീവനെന്നൊരു വസ്തുവില്ല. ബുദ്ധി മുതലായ ഉപാധികളാലുണ്ടാക്കപ്പെട്ട ഭേദത്തെ ആശ്രയിച്ചിട്ട് ബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെ ജീവനെന്നും കർത്താവെന്നും ഭോക്താവെന്നും പറയുന്നു. ഉപാധികൃതമായ ഭേദത്തെ അല്ലെങ്കിൽ ഭിന്നരൂപത്തെ അകററി ബ്രഹ്മത്തിൻെറ യഥാർത്ഥസ്വരൂപത്തെ ധരിപ്പിപ്പാൻ വേണ്ടി "വാക്കിനെ അറിവാനിച്ഛിക്കേണ്ടാ, വക്താവിനെ അറിഞ്ഞാലും" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള ശ്രുതികളെക്കൊണ്ട്

പ്രത്യഗാത്മാവിന്റെ വഴിക്ക് ജിജ്ഞാസയെത്തിരിക്കുന്നതിനുള്ള ഉപദേശം വിരുദ്ധമല്ല. "യാതൊന്നു വാക്കുകൊണ്ടു പറഞ്ഞറിയിക്കത്തക്കതല്ല, അല്ലെങ്കിൽ യാതൊരു ചൈതന്യം വാക്കിന് അവിഷയമാണ്, യാതൊന്നിനാൽ വാക്കുതന്നെ പ്രേരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു (ഉച്ചരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു) അതുതന്നെ ബ്രഹ്മമെന്നറിയുക. ജനങ്ങൾ യാതൊന്നിനെ ഉപാസിക്കുന്നുവോ അതല്ല" (കേനം 1-4) ഇത്യാദി മററു ശ്രുതികൾ വചനം മുതലായ ക്രിയകളിൽ വ്യാപരിക്കുന്ന ആത്മാവിന്റെതന്നെ ബ്രഹ്മത്വത്തെക്കാണിക്കുന്നു.

"ഇവരിരുവരും ദേഹത്തിൽ ഒരുമിച്ചു വസിച്ച് ദേഹത്തിൽനിന്നൊരുമിച്ചുദ്ഗമിക്കുന്നു" എന്നിങ്ങിനെ പ്രാണപ്രജ്ഞാത്മാക്കളുടെ ഭേദത്തെ ശ്രുതി കാണിക്കുന്നത് പ്രാണൻ ബ്രഹ്മമാകുമ്പോൾ ചേരുകയില്ല എന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ. അത് ഒരു ദോഷമല്ല. ജ്ഞാനശക്തിയുടെ ഇരിപ്പിടം ബുദ്ധിയും ക്രിയാശക്തിയുടെ ഇരിപ്പിടം പ്രാണനും ആകുന്നു. ബുദ്ധിയും പ്രാണനും രണ്ടും പ്രത്യഗാത്മാവിന്റെ ഉപാധിയിൽ ഉൾപ്പെടുന്നതാണ്. ഉപാധിയുടെ അംശങ്ങളായ ബുദ്ധിപ്രാണന്മാരുടെ ഭേദനിർദ്ദേശം ഉപപന്നമാണ്. എന്നാൽ ഉപാധിദ്വയത്തിലിരിക്കുന്ന പ്രത്യഗാത്മാവ് ഒന്നുതന്നെ എന്ന കാരണത്താൽ പ്രാണൻതന്നെ പ്രജ്ഞാത്മാവ് എന്ന ഏകീകരണവും അതുപോലെതന്നെ നിർദ്ദോഷമാണ്.

"നോപാസാത്രൈവിധ്യാദാശ്രിതത്വാദിഹ തദ്യോഗാൽ" എന്നതിന്നു മററൊരർത്ഥമുണ്ട്. അതെന്തെന്നാൽ "ഏകമായ ബ്രഹ്മോപാസനയുടെ ത്രിവിധത്വം ഹേതുവായിട്ടും അന്യധർമ്മങ്ങളെക്കൊണ്ടുള്ള ഉപാസനയെ അന്യത്ര ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നതു ഹേതുവായിട്ടും അങ്ങിനെ ആശ്രയിക്കുന്നത് ഇവിടെ യോജിക്കഹേതുവായിട്ടും പ്രാണവാക്യം ബ്രഹ്മപരംതന്നെയാണ്. ജീവമുഖ്യപ്രാണലിംഗങ്ങൾ ഹേതുവായിട്ട് ബ്രഹ്മപരമല്ലെന്ന പക്ഷം സാധുവല്ല എന്നു സാരം. ബ്രഹ്മവാക്യമായി ഗണിക്കുമ്പോഴും ജീവമുഖ്യപ്രാണലിംഗങ്ങൾ

വിരുദ്ധങ്ങളായി ഭവിക്കയില്ല. പ്രാണധർമ്മംകൊണ്ടും പ്രജ്ഞാധർമ്മംകൊണ്ടും സ്വധർമ്മംകൊണ്ടും ഇങ്ങിനെ ത്രിവിധോപാസനയെയാണിവിടെ വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നത്. ത്രിവിധോപാസനയുടേയും വിഷയം ബ്രഹ്മമൊന്നുതന്നെയാകയാൽ വാക്യഭേദവുമില്ല. ഇവിടെ "ആയുസ്സും അമൃതവും ആയി ഉപാസിക്ക; ആയുസ്സ് പ്രാണനാണ്" എന്നതും "ഈ ശരീരത്തെ പരിഗ്രഹിച്ച് അതിനെ ഉത്ഥാനംചെയ്യിക്കുന്നു" എന്നതും "അതുകൊണ്ടിതിനെ 'ഉക്ഥം' അല്ലെങ്കിൽ ഉത്ഥാനം ചെയ്യിക്കുന്നതായി ഉപാസിക്ക" എന്നതും പ്രാണധർമ്മേണയുള്ള ഉപാസനയെക്കാണിക്കുന്നു. "അനന്തരം പ്രജ്ഞയിൽ സർവ്വഭൂതങ്ങളും എങ്ങിനെ ഏകീഭവിക്കുന്നു എന്നു വ്യാഖ്യാനിക്കാം" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിപ്പിന്നെ, "വാക്ക് അതിൻെറ ഒരു ഭാഗത്തെ ദോഹനംചെയ്തു അല്ലെങ്കിൽ പ്രജ്ഞയുടെ ഒരംശത്തെ കറന്നെടുത്തു. വാക്കിന്നായിക്കൊണ്ട് ബാഹ്യങ്ങളായ ഭൂതമാത്രങ്ങൾ പ്രജ്ഞയിൽക്കൂടി (ബുദ്ധിയിൽക്കൂടി) വാക്കിനെ സമാരോഹണംചെയ്തിട്ട് (പ്രാപിച്ചിട്ട്) വാക്കുകൊണ്ട് സർവ്വനാമങ്ങളേയും ലഭിക്കുന്നു" എന്നു തുടങ്ങിയുള്ളത് പ്രജ്ഞാധർമ്മമാണ്. ഈ പഞ്ചഭൂതങ്ങളും പഞ്ചവിഷയങ്ങളും അടങ്ങിയ പത്തു ഭൂതമാത്രങ്ങളും പ്രജ്ഞയോടും (പ്രജ്ഞാമാത്രങ്ങളോടും) പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളും പഞ്ചവിധജ്ഞാനങ്ങളും ഉൾപ്പെടുന്ന പത്തു പ്രജ്ഞാമാത്രങ്ങളെ ഭൂതമാത്രങ്ങളോടും അന്യോന്യം സംഘടിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. ഭൂതമാത്രങ്ങളില്ലെങ്കിൽ പ്രജ്ഞാമാത്രങ്ങളോ പ്രജ്ഞാമാത്രങ്ങളില്ലെങ്കിൽ ഭൂതമാത്രങ്ങളോ ഭവിക്കുന്നതല്ല. ഭൂതമാത്രങ്ങളും പ്രജ്ഞാമാത്രങ്ങളും യോജിച്ചല്ലാതെ ഒരു വർഗ്ഗത്തെക്കൊണ്ടു തനിച്ച് രൂപീകരണം (ജ്ഞാനം) ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. എന്നാലിതിന്നു നാനാത്വമില്ല. എങ്ങിനെയെന്നാൽ "ഒരു രഥത്തിൻെറ ചക്രക്കാറികളിൽ പുറവട്ടിനേയും ചക്രനാഭിയിൽ (പിണ്ഡികയിൽ) ചക്രക്കാറികളേയും അർപ്പിക്കുന്നതുപോലെ ഈ ഭൂതമാത്രങ്ങളെ പ്രജ്ഞാമാത്രങ്ങളിലും പ്രജ്ഞാമാത്രങ്ങളെ പ്രാണനിലും അർപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. അങ്ങി

നെയ്യിരിക്കുന്ന ഈ പ്രാണനാണ് പ്രജ്ഞാത്മാവ്" എന്നു തുടങ്ങിയുള്ളവ ബ്രഹ്മപരമാണ്. അതുകൊണ്ടിവിടെ ഏകമായ ബ്രഹ്മോപാസനത്തെ ഉപാധിധർമ്മവഴിക്കു രണ്ടും സ്വധർമ്മവഴിക്കൊന്നും ഇങ്ങിനെ ത്രിവിധമായി വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നു.

"ആശ്രിതത്വാൽ" എന്ന് സൂത്രത്തിൽപ്പറഞ്ഞതിൻെറ അർത്ഥം "ആശ്രയിച്ചിരിക്കകൊണ്ട്" എന്നാകുന്നു. "മനോമയൻ, പ്രാണശരീരൻ" (ഛാന്ദോഗ്യം 3-14-2) ഇത്യാദി മറ്റു ദിക്കിലും ഉപാധിധർമ്മേണ ബ്രഹ്മോപാസനത്തെ ആശ്രയിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നർത്ഥം.

"തദ്യോഗാൽ" എന്നുവെച്ചാൽ ഇവിടേയും അത് യോജിക്കകൊണ്ട് എന്ന് അർത്ഥം. വാക്യത്തിൻെറ ഉപക്രമോപസംഹാരങ്ങളെക്കൊണ്ട് ഏകാർത്ഥപരത്വത്തെ ഗ്രഹിപ്പാൻ കഴിയുന്നതുകൊണ്ടും പ്രാണൻെറയും ജീവൻെറയും ബ്രഹ്മത്തിൻെറയും ലിംഗങ്ങളെ കാണുകകൊണ്ടും ഉപാധിധർമ്മം വഴിക്കും ബ്രഹ്മോപാസനം എന്നത് ഇവിടേയും യോജിക്കുന്നു എന്നു താൽപര്യം. അതുകൊണ്ട് ഈ വാക്യം ബ്രഹ്മപരമാണെന്നു സാധിച്ചു. 31.

എന്നിങ്ങിനെ ശ്രീശങ്കരഭഗവൽപാദകൃതിയായി ശ്രീമത്തായിരിക്കുന്ന ശാരീരകമീമാംസാഭാഷ്യത്തിൽ ഒന്നാമദ്ധ്യായം പ്രഥമപാദം അവസാനിക്കുന്നു. 1.

പ്രഥമാദ്ധ്യായം, ദ്വിതീയപാദം.

(ഉപാസ്യബ്രഹ്മപരമായി സൂക്ഷ്മങ്ങളായ ബ്രഹ്മലിംഗങ്ങളോടുകൂടിയതായിരിക്കുന്ന വാക്യങ്ങളെ ഈ പാദത്തിൽ ചിന്തിക്കുന്നു.)

1 സർവ്വത്രപ്രസിദ്ധ്യധികരണം—സൂത്രം 1-8.

പ്രഥമപാദത്തിൽ "ജന്മാദ്യസ്യയതഃ" "ജഗത്തിൻെറ ജന്മാദി യാതൊന്ന് ഹേതുവായിട്ട്" എന്ന സൂത്രത്തിൽ ആകാശാദിസമസ്തജഗത്തിൻെറയും ജന്മാദികാരണം ബ്രഹ്മമാണെന്ന് പറഞ്ഞു. സമസ്തജഗൽകാരണമായ ആ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ വിഭുത്വം, നിത്യത്വം, സർവ്വജ്ഞത്വം, സർവ്വശക്തിത്വം, സർവ്വാത്മത്വം എന്നിങ്ങിനെയുള്ള ധർമ്മങ്ങളും ഉക്തമായി ഭവിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അന്യങ്ങളായ അർത്ഥങ്ങളിൽ പ്രയോഗം പ്രസിദ്ധമായിട്ടുള്ള ചില വാക്കുകൾ ബ്രഹ്മപരങ്ങളാണെന്ന് കാരണസമേതം പ്രതിപാദിച്ചിട്ട് പ്രത്യക്ഷബ്രഹ്മലിംഗങ്ങളോടുകൂടിയവയെങ്കിലും അർത്ഥസംശയം ജനിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള ചില വാക്യങ്ങൾ ബ്രഹ്മപരങ്ങളാണെന്ന് നിർണ്ണയിച്ചു. ഇനിയും സൂക്ഷ്മബ്രഹ്മലിംഗങ്ങളോടുകൂടിയ മററു വാക്യങ്ങളുണ്ട്. അവയും പരബ്രഹ്മവിഷയമൊ അർത്ഥാന്തരപ്രതിപാദകമൊ എന്നു നിർണ്ണയിപ്പാനായി രണ്ടും മൂന്നും പാദങ്ങൾ രചിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.

സർവ്വത്രപ്രസിദ്ധോപദേശാൽ. 1.

സർവ്വത്രസിദ്ധബ്രഹ്മോപ-
ദേശംതന്നെയിതിങ്കലും. 1.

"ഇതൊക്കേയും ബ്രഹ്മമാണല്ലോ. ഇതൊക്കേയും തജ്ജം അല്ലെങ്കിൽ അതിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നതും തല്ലയം അല്ലെങ്കിൽ അതിൽ ലയിക്കുന്നതും, തദനം അല്ലെങ്കിൽ അതിൽ ശ്വസിക്കുന്നതും (ജീവിക്കുന്നതും) ആണല്ലോ എന്നിങ്ങിനെ ശാന്തനായി ഉപാസിക്ക. മനുഷ്യൻ ധ്യാനസ്വരൂപനാണ്

അല്ലെങ്കിൽ സങ്കല്പസ്വരൂപനാണ്. ഈ ലോകത്തിൽ മനുഷ്യൻെറ ധ്യാനം എന്തോ, ലോകം വെടിയുമ്പോൾ അവൻ അതായിത്തീരും. അതുകൊണ്ട് അവൻ മനോമയനായി, പ്രാണശരീരനായി, ഭാരൂപനായിരിക്കുന്ന തത്ത്വത്തെ ധ്യാനിക്കട്ടെ.'' ഛാന്ദോഗ്യം 3-14-1, 2.) എന്നിങ്ങിനെ ശ്രുതി പറയുന്നു. ഇവിടെ മനോമയത്വാദിധർമ്മങ്ങൾകൊണ്ട് ജീവാത്മാവിനെയോ പരബ്രഹ്മത്തെയോയാണ് ഉപാസനാവിഷയമായി ഉപദേശിക്കുന്നത് എന്ന സംശയം ജനിക്കുന്നു. പ്രഥമപക്ഷരൂപേണ "ജീവാത്മാവിനെ'' എന്നാണ് വന്നു കൂടിയത്.

പൂർവ്വപക്ഷം—ജീവാത്മാവ് ദേഹേന്ദ്രിയസംഘാതത്തിൻെറ അധിപതിയാണ്. മനസ്സ് മുതലായതുകളോടുള്ള സംബന്ധം ജീവാത്മാവിനാണ് പ്രസിദ്ധമായിട്ടുള്ളത്. പരബ്രഹ്മത്തിനല്ല. പരബ്രഹ്മം "പ്രാണരഹിതവും മനോരഹിതവും നിർമ്മലവുമാകുന്നു'' (മുണ്ഡകം 2-1-2). ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ നോക്കുക. ഇതൊക്കെയും ബ്രഹ്മമെന്നിങ്ങിനെ ബ്രഹ്മശബ്ദംകൊണ്ടു തന്നെ ബ്രഹ്മപക്ഷത്തെ സ്വീകരിച്ചിരിക്കെ ജീവാത്മാവാണിവിടെ ഉപാസ്യം എന്ന് എങ്ങിനെ ശങ്കിക്കുന്നു എന്ന് ചോദിക്കുന്നതായാൽ അതുകൊണ്ട് ദോഷമില്ലെന്ന് പറയുന്നു. "ഇതൊക്കെയും ബ്രഹ്മവും തജ്ജാതവും ആകകൊണ്ട് ശാന്തനായി ഉപാസിക്ക'' എന്ന വാക്യം ബ്രഹ്മോപാസനത്തെയല്ല ശാന്തിയെ അല്ലെങ്കിൽ ശമഗുണത്തെയാണ് വിധിക്കുന്നത് എന്ന് പറയുന്നു. ഈ വികാരജാതങ്ങളൊക്കെയും ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നുണ്ടായി അതിൽതന്നെ ജീവിക്കയും ലയിക്കുകയും ചെയ്കകാൽ അവ ഒക്കെയും ബ്രഹ്മമാകകൊണ്ടും എല്ലാം ഒന്നാണെന്നറിയുമ്പോൾ രാഗാദികൾക്ക് അവകാശമില്ലായ്കകൊണ്ടും ശാന്തനായി (രാഗാദിവിഹീനനായി) ഉപാസിക്ക എന്നാണ് വാക്യത്തിൻെറ താല്പര്യം. ഈ വാക്യം ശമത്തെ വിധിക്കുന്നതാണെങ്കിൽ ഇതുകൊണ്ടുതന്നെ ബ്രഹ്മോപാസനത്തെ നിയമിക്കുവാൻ കഴിയുന്നതല്ല. വാക്യഭേദം വന്നുകൂടും. "അ

വൻ ക്രതുവിനെച്ചെയ്യട്ടെ" എന്നതുകൊണ്ടാണ് ഉപാസനയെ വിധിക്കുന്നത്. ക്രതു എന്നതിന്റെ അർത്ഥം സങ്കല്പം അല്ലെങ്കിൽ ധ്യാനം എന്നാണ്. ഈ ധ്യാനത്തിന്റെ വിഷയമായിട്ടാണ് "മനോമയൻ, പ്രാണശരീരൻ" എന്ന് ശ്രുതി പറയുന്നത്. ഇതു രണ്ടും ജീവലിംഗമാണ്. അതുകൊണ്ട് ഈ ഉപാസനം ജീവാത്മവിഷയമാണെന്നും ഞങ്ങൾ പറയുന്നു. "സർവ്വകർമ്മാവ്, സർവ്വകാമൻ" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങി വേദം പറയുന്നതും മുറപ്രകാരം ജീവാത്മപരമായിട്ടാണ് യോജിക്കുന്നത്. "ഈ 'മൻ' ആകുന്ന ആത്മാവ് നെൽമണിയേക്കാളും യവമണിയേക്കാളും ചെറുതായി ഹൃദയത്തിന്റെ ഉള്ളിൽ ഇരിക്കുന്നു" എന്നിവിടെപ്പറയുന്നതിലെ ഹൃദയഭവനത്വവും സൂക്ഷ്മത്വവും തോത്രസൂചിയുടെ മുനപോലെ ചെറുതായിരിക്കുന്ന ജീവങ്കലാണ് ചേരുന്നത് വിഭുവായ ബ്രഹ്മത്തിലല്ല. "ഭൂമിയേക്കാളും വലിയത്" എന്ന് അനന്തരം പറയുന്നത് അണുത്വേന പരിച്ഛിന്നനായ ജീവങ്കലും യോജിക്കുന്നില്ലല്ലോ എന്നതിന്ന് സമാധാനം പറയാം. അണുത്വവും മഹത്ത്വവും അന്യോന്യവിരുദ്ധമാകകൊണ്ട് രണ്ടും കൂടി ഒരേ വസ്തുവിൽത്തന്നെ ഇരിക്കുന്നത് ശക്യമല്ല. അവയിൽ ഒന്നിനെ മാത്രം ആശ്രയിക്കുന്നതായാൽ അണുത്വത്തെ ഒന്നാമതായിപ്പറയുകനിമിത്തം അണുത്വത്തെ ആശ്രയിക്കുന്നതാണ് യുക്തം. വാസ്തവത്തിൽ ജീവൻ ബ്രഹ്മംതന്നെയാണെന്ന തത്വത്തെ അപേക്ഷിക്കുമ്പോൾ ജീവനിൽ മഹത്ത്വവും ഭവിക്കും. ഈ വാക്യപംക്തി ജീവാത്മവിഷയമെന്ന് തീർച്ചപ്പെടുത്തിയാൽ "ഇത് ബ്രഹ്മമാണ്" (ഛാന്ദോഗ്യം 3-14-4) എന്നിങ്ങിനെ അവസാനത്തിങ്കലുള്ള ബ്രഹ്മസങ്കീർത്തനം പ്രകൃതത്തോടു സംബന്ധിക്കേണ്ടതാകയാൽ അതും ജീവവിഷയം തന്നെ. (ദേഹാദികളുടെ ബൃംഹണം അല്ലെങ്കിൽ വളച്ച ഹേതുവായിട്ടോ ജ്യായസ്ത്വം ഹേതുവായിട്ടോ ജീവങ്കലും ബ്രഹ്മത്വം ഉപപന്നം തന്നെ എന്നു സാരം) അതുകൊണ്ട് മനോമയത്വാദി ധർമ്മങ്ങളോടുകൂടി ഉപാസിക്കേണ്ടത് ജീവനെയാണ് എന്നിങ്ങിനെയുള്ള പൂർവ്വപക്ഷത്തിന് സമാധാനം പറയുന്നു.

സിദ്ധാന്തം:—മനോമയത്വാദിധൎമ്മങ്ങളോടുകൂടി ഉപാസിക്കേണ്ടതായിപ്പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് പരബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെയാണ്. കാരണം സൎവ്വത്രപ്രസിദ്ധോപദേശം തന്നെ. സൎവ്വവേദാന്തങ്ങളിലും യാതൊരു ജഗൽകാരണം ബ്രഹ്മശബ്ദത്തിന്റെ അൎത്ഥമായി സിദ്ധിച്ചിരിക്കുന്നുവോ "ഇതൊക്കെയും ബ്രഹ്മം" എന്നിങ്ങിനെ യാതൊരു ജഗൽകാരണത്തെപ്പററി ഇവിടെയും വാക്യോപക്രമത്തിൽ ശ്രവിച്ചിരിക്കുന്നുവോ ആ വസ്തുവിനെത്തന്നെ മനോമയത്വാദിധൎമ്മങ്ങളോടു കൂടി ഉപദേശിക്കുന്നു എന്ന പക്ഷമാണ് യുക്തം. ഇങ്ങിനെ എടുക്കുന്നപക്ഷം പ്രകൃതം വിട്ട് അപ്രകൃതത്തിൽ ചെന്നുചാടുക എന്ന ദോഷം ഭവിക്കുന്നതല്ല. വാക്യോപക്രമത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെപ്പററിപ്പറഞ്ഞത് ശമവിധിയെപ്പററവാനുള്ള ഇച്ഛകൊണ്ടാണ് ബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെ ഉപാസ്യത്വേന വിധിപ്പാനല്ലെന്നു പറഞ്ഞില്ലേ? എന്ന ചോദ്യത്തിന്നു മറുവടി പറയാം:—ബ്രഹ്മത്തെ പറഞ്ഞത് ശമവിധിയെ ഉച്ചരിപ്പാനുള്ള ഇച്ഛകൊണ്ടാണെങ്കിൽത്തന്നെ മനോമയത്വാദി ധൎമ്മങ്ങൾ ഉപദേശിക്കുന്ന ദിക്കിൽ ആ ബ്രഹ്മശബ്ദം തന്നെയാണ് അടുത്ത് നില്ക്കുന്നത്. ജീവനാകട്ടെ അടുത്ത് നില്ക്കുകയോ ജീവനെപ്പരാമൎശിക്കുന്ന വാക്കുകളെക്കൊണ്ട് സ്വീകരിക്കപ്പെടുകയൊ ചെയ്യുന്നില്ല. ഇതാണ് ജീവപക്ഷത്തിലും ബ്രഹ്മപക്ഷത്തിലും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം. 1.

വിവക്ഷിതഗുണോപപത്തേശ്ച 2.

വിവക്ഷിതഗുണങ്ങളോ വിരവിലൊട്ടുമബ്രഹ്മണി 2.

വിവക്ഷിതങ്ങൾ എന്നാൽ വചിപ്പാൻ ആഗ്രഹിക്കപ്പെട്ടവ എന്നാണ് അൎത്ഥം. വേദം പൌരുഷേയമല്ല. അത് മനുഷ്യനാൽ ഉണ്ടാക്കപ്പെട്ടതല്ല. അതുകൊണ്ട് വേദത്തിന്നു വക്താവില്ല. വക്താവില്ലാതെ വിവക്ഷയും സംഭവിക്കയില്ല. എങ്കിലും വേദത്തിന്റെ ഗ്രഹണരൂപമായ ഫലംകൊണ്ട് വിവക്ഷാ അതിൽ ഉപചരിക്കപ്പെടുന്നു. യാതൊന്ന്

ലോകത്തിൽ വാക്കുകൊണ്ട് അഭിധാനം ചെയ്യപ്പെട്ടത് ഗ്രഹിക്കത്തക്കതായി ഭവിക്കുന്നു അതിനെ വിവക്ഷിതം എന്നു പറയുന്നു. യാതൊന്നു ഗ്രഹിക്കത്തക്കതല്ല അതിനെ അവിവക്ഷിതമെന്നും പറയുന്നു. അതുപോലെതന്നെ വേദത്തിലും ഗ്രഹിക്കേണ്ടതായി അഭിധാനംചെയ്യപ്പെട്ടത് വിവക്ഷിതമായി ഭവിക്കുന്നു. അങ്ങിനെ അഭിധാനംചെയ്യപ്പെടാത്തത് അവിവക്ഷിതമായും ഭവിക്കുന്നു. ഉപാദാനവും അനുപാദാനവും അല്ലെങ്കിൽ സ്വീകാരപരിത്യാഗങ്ങൾ വേദവാക്യങ്ങളുടെ താൽപര്യംകൊണ്ടും താൽപര്യബാഹ്യതകൊണ്ടും അറിയപ്പെടുന്നു. വേദവാക്യതാൽപര്യം സ്വീകാര്യതയേയും വേദവാക്യതാൽപര്യമല്ലാത്തത് ത്യാജ്യതയേയും അറിയിക്കുന്നു എന്ന് സാരം. അതുകൊണ്ട് ഉപാസനയിൽ സ്വീകരിക്കേണ്ടതായി ഉപദേശിക്കപ്പെട്ട അല്ലെങ്കിൽ വിവക്ഷിതമായ സത്യസങ്കല്പാദി ഗുണങ്ങളൊക്കെയും പരബ്രഹ്മത്തിൽ യോജിക്കുന്നവയാണ്. സത്യസങ്കല്പത്വം അല്ലെങ്കിൽ തന്റെ സങ്കല്പങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ അഭിധ്യാനങ്ങളൊക്കെയും സത്യമല്ലെങ്കിൽ യഥാൎത്ഥമായിട്ടേ ഭവിപ്പൂ എന്ന അവസ്ഥ, സൃഷ്ടിസ്ഥിതിസംഹാരാദികളിൽ നിരൎഗ്ഗളമായ ശക്തിയോടുകൂടിയ പരമാത്മാവിങ്കൽ മാത്രമേ യോജിക്കയുള്ളൂ. "യാതൊരാത്മാവ് പാപരഹിതനാണൊ" (ഛാന്ദോഗ്യം 8-7-1) എന്ന ദിക്കിൽ പരമാത്മഗുണത്വത്തോടുകൂടിയാണ് "സത്യകാമൻ, സത്യസങ്കല്പൻ" എന്ന് ശ്രുതിയിൽ പറയുന്നത്. സത്യകാമൻ എന്നതിന്റെ അൎത്ഥം തന്റെ ആഗ്രഹങ്ങളൊക്കെയും സത്യമായി അല്ലെങ്കിൽ യഥാൎത്ഥമായി ഭവിക്കുന്നവൻ എന്നാണ്. ആകാശാത്മാവ് എന്നതിന്റെ അൎത്ഥം തന്റെ ആത്മാവ് അല്ലെങ്കിൽ സ്വരൂപം ആകാശംപോലെ ഇരിക്കുന്നവൻ എന്നാണ്. സൎവ്വഗതത്വം അല്ലെങ്കിൽ വിഭുത്വം മുതലായ ഗുണങ്ങളെക്കൊണ്ടാണ് ബ്രഹ്മത്തിന്നാകാശത്തോട് സാമ്യം ഭവിക്കുന്നത്. "പൃഥിവിയേക്കാൾ മഹത്ത്" എന്നു തുടങ്ങിയുള്ളതും ഈ വിഭുത്വത്തെത്തന്നെ കാണിക്കുന്നു. ആകാശാത്മാവ് എന്നതി

നെ ആകാശം യാതൊരുവൻെറ ആത്മാവോ അവൻ എന്നു വ്യാഖ്യാനിക്കുമ്പോഴും സർവ്വജഗൽകാരണമായി സർവ്വാത്മാവായി അല്ലെങ്കിൽ സർവ്വവും താനായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തിന്ന് ആകാശാത്മത്വവും അല്ലെങ്കിലാകാശവും താനാണെന്നത് സംഭവ്യമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് "സർവ്വകർമ്മാവ്" എന്നുതുടങ്ങിയുള്ളതും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. ഇങ്ങിനെ ഇവിടെ ഉപാസ്യരൂപേണ വിവക്ഷിതങ്ങളായ ഗുണങ്ങളൊക്കേയും ബ്രഹ്മത്തിങ്കൽ ചേരുന്നുണ്ട്.

"മനോമയൻ, പ്രാണശരീരൻ" എന്നീ ജീവലിംഗം ബ്രഹ്മത്തിൽ യോജിക്കുന്നതല്ല എന്ന് നിങ്ങൾ പറഞ്ഞുവെല്ലോ അതും ബ്രഹ്മത്തിൽ യോജിക്കുന്നതാണെന്നു ഞങ്ങൾ പറയുന്നു. ബ്രഹ്മത്തിൻെറ സർവ്വാത്മത്വം ഹേതുവായിട്ട് അല്ലെങ്കിൽ സർവ്വവും താൻ ആകുക ഹേതുവായിട്ടാണ് ജീവസംബന്ധികളായ മനോമയത്വാദികൾ ബ്രഹ്മസംബന്ധികളായി ഭവിക്കുന്നത്. ഇതനുസരിച്ച് ബ്രഹ്മവിഷയമായ ശ്രുതിസ്മൃതികളും ഭവിക്കുന്നു. "നിന്തിരുവടി സ്ത്രീയും നിന്തിരുവടി പുരുഷനും, കുമാരനും അഥവാ കുമാരിയും നിന്തിരുവടിതന്നെ വൃദ്ധനായിട്ട് വടികുത്തി നടക്കുന്നവനും ജാതമാത്രനായ ബാലനും ആകുന്നു. നിന്തിരുവടിതന്നെ എല്ലാ ദിക്കിലും മുഖത്തോടുകൂടിയവനും അഥവാ വിശ്വരൂപനുമാകുന്നു." (ശ്വേതാശ്വതരം 4-3) "സർവ്വപ്രാണികളുടെയും പാണിപാദാദികർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളോടും നേത്രാദിജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളോടും മനോബുദ്ധ്യാദികളോടും ബ്രഹ്മം തുടങ്ങി പിപീലികാന്തം ശിരോമുഖങ്ങളടങ്ങിയ അസംഖ്യം ദേഹങ്ങളോടുംകൂടി സമസ്തപ്രാണിവർഗ്ഗങ്ങളേയും പ്രകൃതിയേയും പ്രകൃതിവികാരങ്ങളേയും അകത്തും പുറത്തും എല്ലാടവും തൻെറ സ്വരൂപമായ ചൈതന്യംകൊണ്ട് വ്യാപിച്ച് ആ ബ്രഹ്മം സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു." (ഭഗവദ്ഗീതാ 13, 13) എന്ന് സ്മൃതിയും പറയുന്നു. "അത് പ്രാണരഹിതനും മനോരഹിതനും പരിശുദ്ധനുമാണ്" എന്ന ശ്രുതി ശുദ്ധബ്രഹ്മവിഷയവും "മനോമയൻ പ്രാണശരീരൻ" എന്നത് സഗുണ

ബ്രഹ്മവിഷയവുമാണെന്നതാണ് രണ്ടും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം. അതുകൊണ്ട് വിവക്ഷിതഗുണങ്ങളുടെ ചേച്ച് ഹേതുവായിട്ട് പരബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെയാണിവിടെ ഉപാസ്യനായി ഉപദേശിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്ന് വെളിപ്പെടുന്നു അല്ലെങ്കിൽ അറിയപ്പെടുന്നു 2.

അനുപപത്തേസ്തുനശാരീരഃ. 3.

ജീവനല്ലനുപപത്തികാരണം. 3.

പൂർവ്വസൂത്രംകൊണ്ട് വിവക്ഷിതഗുണങ്ങൾ ബ്രഹ്മത്തിങ്കൽ ഉപപന്നമാണെന്നു പറഞ്ഞു. ഈ സൂത്രംകൊണ്ട് അവ ശാരീരങ്കൽ അനുപപന്നമാണെന്ന് പറയുന്നു. 'തു' എന്നത് അവധാരണത്തിന്നു അല്ലെങ്കിൽ നിശ്ചയപ്പെടുത്തിപ്പറയുന്നതിന്നു വേണ്ടി ഉപയോഗിച്ചതാണ്. മേൽപ്രസ്താവിച്ച ന്യായങ്ങളെക്കൊണ്ട് ബ്രഹ്മംതന്നെയാണ് മനോമയത്വാദിഗുണങ്ങളോടു കൂടിയത്. ശാരീരൻ അല്ലെങ്കിൽ ജീവാത്മാവല്ല. കാരണം, സത്യസങ്കല്പൻ, ആകാശാത്മാവ്, വാക്കച്ചരിക്കാത്തവൻ, അനാദരൻ, ഭൂമിയേക്കാൾ മഹത്ത് ഇത്യാദിഗുണങ്ങൾ ശാരീരങ്കൽ അന്യൂനമായി യോജിക്കുന്നില്ല. ശാരീരൻ എന്നാൽ ശരീരത്തിൽ ഭവിച്ചവൻ എന്നാണ് അത്ഥം. ഈശ്വരനും ശരീരത്തിൽ ഭവിക്കുന്നില്ലെ? ഈശ്വരനും ശരീരത്തിൽ സത്യമായി ഭവിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ഈശ്വരൻ ശരീരത്തിൽ മാത്രമല്ല ഭവിക്കുന്നത്. "ഭൂമിയെക്കാളും ആകാശത്തെക്കാളും മഹീയാനും ആകാശംപോലെ സവ്വഗതനും ശാശ്വതനും" എന്നിങ്ങിനെ ഈശ്വരൻെറ സവ്വവ്യാപിത്വം ശ്രുവിച്ചിട്ടുണ്ട്. ജീവനാകട്ടെ ശരീരത്തിൽ മാത്രമേ ഭവിക്കുന്നുള്ളൂ. ജീവൻ തൻെറ കമ്മഫലത്തെ അനുഭവിപ്പാനുള്ള ആയതനമായ ശരീരത്തിൽ നിന്ന് പുറത്ത് വത്തിക്കയൊ വ്യാപരിക്കയോ ചെയ്യുന്നില്ല. 3.

കമ്മകത്തൃവ്യപദേശാച്ച. 4.

കമ്മകത്താക്കളേ വേറെ-
ച്ചൊൽകയാലുമിതല്ലത് 4

"ഈ ലോകത്തെ വെടിയുമ്പോൾ ഞാനിവനെ പ്രാപിക്കും." (ഛാന്ദോഗ്യം 3-14-4). എന്നിങ്ങിനെ ശ്രുതി കർത്തൃകർമ്മങ്ങളെത്തിരിച്ചുകാണിക്കുന്നതുകൊണ്ടും മനോമയത്വാദിഗുണങ്ങളോടു കൂടിയവൻ ശാരീരനല്ല. "ഇവനെ പ്രാപിക്കും" എന്ന ദിക്കിലെ ഇവനെ എന്ന ശബ്ദംകൊണ്ടു പ്രകൃതമായി, മനോമയത്വാദിഗുണവിശിഷ്ടനായി ഉപാസിക്കപ്പെടേണ്ടവനായിരിക്കുന്ന ആത്മാവിനെ കർമ്മമായിട്ട് അല്ലെങ്കിൽ പ്രാപിക്കപ്പെടേണ്ടവനായിക്കാണിക്കുന്നു. പ്രാപിക്കും എന്നതുകൊണ്ട് ശാരീരനായ ഉപാസകനെ കർത്താവായിട്ട്, പ്രാപകനായിട്ട അല്ലെങ്കിൽ പ്രാപിക്കുന്നവനായിട്ട് കാണിക്കുന്നു. ഞാൻ അഭിസംഭവിക്കും എന്നതിൻെറ അർത്ഥം ഞാൻ പ്രാപിക്കും എന്നാണ്. ഒരു വഴിയുണ്ടെങ്കിൽ ഒന്നിനെത്തന്നെ കർത്താവും കർമ്മവുമാക്കുന്നത് യുക്തമല്ല. അതുപോലെതന്നെ ഉപാസകനും ഉപാസ്യനും രണ്ടും രണ്ടാകണം. കർത്തൃത്വകർമ്മത്വസാമാനാധികരണ്യം പാടില്ല. കർത്തൃകർമ്മങ്ങളുടെ അധികരണങ്ങൾ ഭിന്നങ്ങളാണ്. കർത്താവും കർമ്മവും ഭിന്നവസ്തുക്കളാണ്, ഒരേ വസ്തു ആവാൻ പാടില്ലെന്നു സാരം. അതുകൊണ്ടും ശാരീരൻ മനോമയത്വാദിവിശിഷ്ടനല്ല. 4.

ശബ്ദവിശേഷാൽ 5.

ശബ്ദാന്തരപ്രയോഗത്താൽ 5.

അതേവിദ്യയെസ്സംബന്ധിച്ചുള്ള മറെറാരു ശ്രുതിയിൽ രണ്ടിനേയും വേർതിരിക്കുന്ന പ്രത്യേകശബ്ദപ്രയോഗം ഹേതുവായിട്ടും മനോമയത്വാദിഗുണവിശിഷ്ടൻ ശാരീരനല്ല. "നെൽമണി, യവമണി, ശ്യാമാകമണി (ചാമയരി) ഇവ എങ്ങിനേയോ അങ്ങിനെയാണ് ആത്മാവിൻെറ ഉള്ളിലെ സുവർണ്ണമയനായ ആ പുരുഷൻ." (ശത. ബ്രാ. 10-6-3-2). ഇവിടെ ശാരീരനായ ആത്മാവിനെ അഭിധാനംചെയ്യുന്ന ശബ്ദം അന്തരാത്മനി (അന്തരാത്മാവിങ്കൽ) എന്നിങ്ങിനെ സപ്തമ്യന്ത

മായും അതിൽനിന്ന് അന്യമായി മനോമയത്വാദിഗുണവിശി ഷ്ടനായിരിക്കുന്ന ആത്മാവിനെ അഭിധാനംചെയ്യുന്ന പുരുഷശ ബ്ദം പ്രഥമാന്തമായും ഇരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് അവ രണ്ടും ഭിന്നങ്ങളാണെന്നറിയപ്പെടുന്നു. ആധാരാധേയഭാവേന പറ കയാൽ രണ്ടും ഭിന്നങ്ങളെന്നു സാരം. 5.

സ്മൃതേശ്ച. 6.

സ്മൃതിയതിലും നിലയത്തുതാൻ. 6.

സ്മൃതിയും ശാരീരപരമാത്മാക്കളുടെ ഭേദത്തെക്കാണിക്കു ന്നു:—"സർവ്വലോകനിയന്താവായ പരമേശ്വരൻ ചരടുപിടി ച്ച് മരപ്പാവകളെക്കൊണ്ട് എന്നപോലെ യന്ത്രത്തിൽ കയ റിയ ബ്രഹ്മാദിസ്തംബാന്തമുള്ള സർവ്വഭൂതങ്ങളേക്കൊണ്ടും വാ സനാത്മികയായ മായയാലല്ലെങ്കിൽ വിക്ഷേപശക്തിയാൽ അതാതിൻെറ കർമ്മങ്ങളെച്ചെയ്യിക്കുന്നവനായി ഹൃദയത്തില ല്ലെങ്കിൽ ബുദ്ധിഗുഹയിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു." (ഭഗവദ്ഗീതാ 18_61) ഇത്യാദികൾ; പരമാത്മാവിങ്കൽനിന്ന് അന്യനായ ശാരീരൻ എന്നു പറയുന്നവൻ പിന്നെ ആരാണ്? ഈ പാദ ത്തിലെ മൂന്നു മുതൽ അഞ്ചുവരെയുള്ള സൂത്രങ്ങളെക്കൊണ്ട് മ നോമയത്വാദിഗുണവിശിഷ്ടൻ ശാരീരനല്ലെന്ന് പറഞ്ഞുവെ ല്ലോ, ഈ ശാരീരനാരാണ്? "ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അന്യനായ ദ്രഷ്ടാവൊ ശ്രോതാവൊ ഇല്ല. (ബൃഹദാരണ്യം 3-7_23). എ ന്ന് ശ്രുതി പറയുന്നു. ഈമാതിരി ശ്രുതികൾ പരമാത്മാവിൽ നിന്ന് അന്യമായ ആത്മാവിനെ നിഷേധിക്കുന്നു. "ഹേ ഭാര ത, സർവ്വശരീരങ്ങളിലും ഇരുന്ന് അതാതു ശരീരത്തിൽ ഞാൻ, ഞാനെന്ന കല്പിതജ്ഞാനത്തോടെ തത്തൽശരീരധർമ്മകർമ്മാവ സ്ഥകളെ അറിയുന്നതുകൊണ്ട് ക്ഷേത്രജ്ഞൻ എന്ന പേരിനെ വഹിക്കുന്നവനും വാസ്തവത്തിൽ ഞാനാണെന്നറിയുക." (ഭഗ വദ്ഗീതാ 13_2) ഇത്യാദി സ്മൃതികളും അങ്ങിനെതന്നെ പ റയുന്നു. എന്നിങ്ങിനെയുള്ള ആക്ഷേപത്തിന്ന് മറുവടി പറ യുന്നു.

ഈ ആക്ഷേപം ശരിയാണ്. വാസ്തവത്തിൽ ആത്മാവ് ഒന്നുതന്നെ. പരമാത്മാവുതന്നെ ദേഹേന്ദ്രിയമനോബുദ്ധിരൂപങ്ങളായ ഉപാധികളെക്കൊണ്ട് നാനാത്വേന പരിച്ഛിന്നൻ എന്നപോലെ ഭാസമാനനാകുമ്പോൾ അജ്ഞന്മാർ പ്രത്യേകോപാധികളിൽ ശാരീരത്വം ഉപചരിക്കുന്നു. കുടം, കാരാക്കിണ്ടി മുതലായ പാത്രങ്ങൾ ഹേതുവായിട്ട് അപരിച്ഛിന്നമായ ആകാശവും ഘടാകാശം കരകാകാശം എന്നിങ്ങിനെ പരിച്ഛിന്നമായിത്തോന്നുംപോലെയാണിത്. ഉപാധിനിമിത്തമുണ്ടാകുന്ന ഭേദത്തെ അല്ലെങ്കിൽ നാനാത്വഭ്രമത്തെ അനുസരിച്ചാണ് കർത്തൃത്വം കർമ്മത്വം മുതലായ ഭേദവ്യപദേശം ലോകത്തിൽ നടക്കുന്നത്. ഇങ്ങിനെയുള്ള ഭേദവ്യവഹാരം 'തത്വമസി' എന്നിങ്ങിനെ 'എല്ലാം ഒന്ന്' എന്ന് ഉപദേശിക്കുന്നതിനെ ഗ്രഹിക്കുന്നതുവരേ സാധുവായിട്ടുള്ളതാണ്. ആത്മാവിൻെറ ഏകത്വം ഗ്രഹിച്ചതിന്നുശേഷം ബന്ധം, മോക്ഷം മുതലായ സകല വ്യവഹാരങ്ങളും തീരെ അവസാനിക്കുന്നു. (പിന്നെ കർത്താവില്ല, കർമ്മമില്ല, കരണമില്ല; എല്ലാം ഒന്നുതന്നെ.) 6.

> അർഭകൌകസ്ത്വാത്തദ്വ്യപദേശാച്ചനേതിചേ-
> ന്നനിചായ്യത്വാദേവംവ്യോമവച്ച. 7.

> അല്പനീഡത്വാണുത്വത്താലല്ലയെങ്കിൽബ്രഹ്മ-
> മേവംധ്യേയത്വത്താലും വ്യോമംപോലെയുമാകും. 7.

"ഈ ആത്മാവ് ഹൃദയത്തിൻെറ ഉള്ളിൽ ഇരിക്കുന്നു" എന്ന് പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് ആത്മാവിൻെറ വസതി ഒരു ചെറിയ കൂടുപോലെ പരിച്ഛിന്നമാകയാലും "നെൽമണിയെക്കാളും യവമണിയെക്കാളും ചെറിയവൻ" എന്നിങ്ങിനെ തോത്രസൂചിയുടെ മുനയോളം മാത്രമുള്ള ജീവനെ ഇവിടെ ആ ജീവനു പറയുന്ന അണീയാൻ (ചെറിയവൻ) എന്ന ശബ്ദംകൊണ്ട് പറഞ്ഞിരിക്കയാലും ആ ജീവനെയാണ് ഇവിടെ ഉപദേശിക്കു

ന്നത്, സവ്വഗതനായ പരമാത്മാവിനെയല്ല എന്നു പറഞ്ഞതിന്ന് സമാധാനം താഴെ പറയുന്നു:—അങ്ങിനെ പറഞ്ഞത് ഒരു ദോഷമല്ല. പരിച്ഛിന്നദേശത്തിൽ മാത്രം ഇരിക്കുന്ന ഒരുവനെ സവ്വഗതൻ എന്നു പറയുന്നത് ഒരുവിധത്തിലും ചേരുന്നതല്ല. എന്നാൽ സവ്വഗതനായ ഒരുവൻ എല്ലാദിക്കിലും ഉണ്ടാക കൊണ്ട് അവന്ന് ഒരു പരിച്ഛിന്നദേശം വ്യപദേശിക്കുന്നത് സാപേക്ഷകമായി ഭവിക്കാവുന്നതാണ്. എങ്ങിനെ എന്നാൽ സമസ്തഭൂലോകാധിപനായ ഒരുവനെ അയോധ്യാധിപതി എന്നും പറയാവുന്നതാണ്. എന്നാൽ പിന്നെ എന്തിനെ അപേക്ഷിച്ചാണ് സവ്വഗതനായ ഈശ്വരനെ ചെറിയ കൂടിലിരിക്കുന്നവനെന്നും നെൽമണിയേക്കാൾ അണീയാനെന്നും പറയുന്നത്? തദ്രൂപേണ ഉപാസിക്കുവാൻ, ധ്യാനിക്കുവാൻ അല്ലെങ്കിൽ ബുദ്ധികൊണ്ട് ഗ്രഹിപ്പാൻവേണ്ടി എന്ന് ഞങ്ങൾ പറയുന്നു. ഇങ്ങിനെ അണീയസ്ത്വം മുതലായ ഗുണസമുച്ചയത്തോടു കൂടിയവനായിട്ട് ഈശ്വരനെ ഹൃദയപുണ്ഡരീകത്തിൽ ധ്യാനിക്കേണ്ടതായി അല്ലെങ്കിൽ മനസ്സുകൊണ്ട് ദശിക്കേണ്ടതായി ഉപദേശിക്കുന്നു. ശാലഗ്രാമത്തിൽ വിഷ്ണുവിനെ ധ്യാനിക്കുമ്പോലെയാണിത്. ഹൃദയപുണ്ഡരീകത്തിൽ ഈശ്വരനേയും ശാലഗ്രാമത്തിൽ ഹരിയേയും ഗ്രഹിക്കുന്നത് ബുദ്ധിജ്ഞാനമാണ്. ഈശ്വരൻ സവ്വഗതനാണെങ്കിലും ഹൃദയപുണ്ഡരീകത്തിൽ ഉപാസിക്കപ്പെടുമ്പോൾ പ്രസാദിക്കുന്നു.

ബ്രഹ്മത്തിൻെറ അല്പായതനത്വം ആകാശത്തിൻേറതുപോലെയും ആകുന്നു. ആകാശം സവ്വഗതമാണെങ്കിലും സൂചീരന്ധ്രാദിരൂപേണ വിചാരിക്കപ്പെടുമ്പോൾ അല്ലെങ്കിൽ സൂചീരന്ധ്രാദ്യപേക്ഷ ഹേതുവായിട്ട് അതിനെ അല്പനീഡമെന്നും അണീയസ്സെന്നും പറയുന്നതുപോലെയാണ് ബ്രഹ്മവും. ബ്രഹ്മത്തിൻെറ അല്പനീഡത്വവും അണീയസ്ത്വവും നിചായ്യത്വത്തെ, ഉപാസ്യത്വത്തെ അല്ലെങ്കിൽ ദ്രഷ്ടവ്യത്വത്തെ അപേക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളതാണ്, പാരമാത്ഥികമല്ല.

ബ്രഹ്മം ഹൃദയായതനനാണെങ്കിൽ ഹൃദയായതനന്മാർ ശരീരങ്ങൾതോറും ഭിന്നന്മാരാകയാലും ഭിന്നായതനന്മാരായ

ശുകാദികൾ അനേകന്മാരും അവയവങ്ങളോടു കൂടിയവരും അനിത്യരും അല്ലെങ്കിൽ നാശമുള്ളവരും ആയിക്കാണപ്പെടുക യാലും ആവക ദോഷപ്രസക്തി ബ്രഹ്മത്തിങ്കലും ഉണ്ടാകണം എന്ന ശങ്കയേയും മേൽപ്പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് പരിഹരിച്ചുക ഴിഞ്ഞു. 7.

സംഭോഗപ്രാപ്തിരിതി
ചേന്നവൈശേഷ്യാൽ. 8.

ബ്രഹ്മത്തിൽസുഖദുഃഖങ്ങൾ
ഉണ്ടാംജീവനിലെന്നപോൽ
എന്നുരയ്ക്കിലതുണ്ടാകാ
വൈശേഷ്യംതമ്മിലോക്കണം. 8.

ആകാശംപോലെ സർവ്വഗതനായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തിന് എല്ലാ പ്രാണികളുടേയും ഹൃദയത്തോടുള്ള സംബന്ധം ഹേതുവായിട്ടും ചേതനത്വംകൊണ്ട് ശാരീരനെപ്പോലെതന്നെ ഇരിക്ക ഹേതുവായിട്ടും ബ്രഹ്മത്തിനും ശാരീരനെപ്പോലെതന്നെ സുഖ ദുഃഖാദിസംഭോഗം ഉള്ളതായി വന്നുകൂടുന്നു. ഈ അനുമിതിക്ക് ജീവപരന്മാരുടെ ഏകത്വം മറ്റൊരു കാരണമാണ്. "ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അന്യനായ ഒരു ജ്ഞാതാവില്ല." (ബൃഹദാരണ്യം 3-7-23)എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള ശ്രുതികളെക്കൊണ്ട് പരമാത്മാവിൽനിന്ന് അന്യനായി സംസാരിയായിരിക്കുന്ന ഒരാത്മാവില്ലെന്നു കാണുന്നു. അതുകൊണ്ട് പരമാത്മാവിനുതന്നെയാണ് സംസാരവും സംഭോഗവും ഉള്ളത് എന്ന് വാദിക്കുന്ന പക്ഷം വിശേഷത്വം ഹേതുവായിട്ട് അങ്ങിനെയല്ല എന്നു ഞങ്ങൾ പറയുന്നു.

സർവ്വപ്രാണിഹൃദയത്തോടുള്ള സംബന്ധം ഹേതുവായിട്ട് ശാരീരനെപ്പോലെ ബ്രഹ്മത്തിനു സംഭോഗം ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. പരമേശ്വരനും ശാരീരനും തമ്മിൽ വിശേഷം അല്ലെങ്കിൽ ഭേദം ഉണ്ട്. ശാരീരൻ കർത്താവും ഭോക്താവും പുണ്യാപുണ്യസാധനങ്ങളോടും സുഖദുഃഖാദികളോടും കൂടിയവനും, പരമേശ്വ

രൻ ശാരീരനിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തനും പാപരഹിതത്വാദിഗുണ ങ്ങളോടു കൂടിയവനും ആകുന്നു. ഇവർ തമ്മിലുള്ള ഈ ഭേദം നിമിത്തം ശാരീരനുള്ള ഭോഗം പരമേശ്വരനുണ്ടാകുന്നില്ല. ഈ ശ്വരന്റെ ശക്തിയെ ഗണിക്കാതെ ഭോഗായതനമായ ശരീര ത്തിൽ ഈശ്വരൻ സന്നിഹിതനാണ് എന്ന ഒരു ഏകകാര ണംകൊണ്ട് ഈശ്വരനു ഭോഗത്തിനുള്ള ശരീരത്തോടു സംബ ന്ധം ഗ്രഹിക്കുന്നതായാൽ സർവ്വവ്യാപകമായ ആകാശവും അ തിലുള്ള ഒരു വസ്തു തീപ്പിടിക്കുമ്പോൾ ദഹിച്ചു പോകുന്നതായി യും മറ്റും പറയേണ്ടിവരും. വിഭുക്കളായ അനേകാത്മാക്കളു ണ്ടെന്നു വാദിക്കുന്നവരുടെ പക്ഷത്തിലും ആക്ഷേപസമാധാന ങ്ങൾ ഇതുപോലെതന്നെയാണ്.

ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഏകത്വം ഹേതുവായിട്ടും മറ്റൊരാത്മാ വിന്റെ അഭാവം ഹേതുവായിട്ടും ശാരീരന്റെ ഭോഗംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിനും സുഖദുഃഖങ്ങൾ ഉള്ളതായി വന്നുകൂടും എന്നു പറഞ്ഞതിനും മറുവടിയുണ്ട്. അല്ലയോ മൂഢമതെ, മന്ദബു ദ്ധെ, മറ്റൊരാത്മാവില്ലെന്ന് എങ്ങിനെ തീർച്ചപ്പെടുത്തി എ ന്നൊരു ചോദ്യം നിഃന്നോടു ചോദിപ്പാനുണ്ട്. "അതു നീയ്യാ ണ്," "ഞാൻ ബ്രഹ്മമാണ്," "ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അന്യനാ യ ഒരു വിജ്ഞാതാവില്ല" ഇത്യാദിശാസ്ത്രങ്ങളെക്കൊണ്ടാണെ ങ്കിൽ ശാസ്ത്രത്തെ ശാസ്ത്രാനുസാരേണതന്നെ ഗ്രഹിക്കണം. ഈ വൃദ്ധയുടെ മുഖത്തെ മാത്രമല്ലാതെ ജീർണ്ണങ്ങളായ അവയവങ്ങ ളെ ഞാൻ കാമിക്കുന്നില്ല എന്നിങ്ങിനെയുള്ള അർദ്ധജരതീയം ശാസ്ത്രത്തിൽനിന്നു ലഭിക്കത്തക്കതല്ല. ശാസ്ത്രമാകട്ടെ "അതു നീ യ്യാണെ"ന്നിങ്ങിനെ പാപരഹിതത്വാദിവിശേഷണങ്ങളോടു കൂടിയ ബ്രഹ്മം ശാരീരന്റെ ആത്മാവുതന്നെയാണെന്ന് ഉ പദേശിക്കുമ്പോൾ ശാരീരന്റെതന്നെ ഭോക്തൃത്വത്തെ വാ സ്തവത്തിൽ നിഷേധിക്കുന്നു. അങ്ങിനെയിരിക്കെ ശാരീരന്റെ ഭോഗം നിമിത്തം ബ്രഹ്മത്തിനു ഭോക്തൃത്വം എങ്ങിനെ വന്നു കൂടുന്നു?

ഇനി ശാരീരൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നറിഞ്ഞിട്ടില്ല എന്നിരിക്കട്ടെ അപ്പോൾ മിത്ഥ്യാജ്ഞാനം നിമിത്തമാണ് ശാരീരൻ ഭോക്താവാണെന്നു തോന്നുന്നത്. ആ മിത്ഥ്യാജ്ഞാനരൂപനായിരിക്കുന്ന ശാരീരന്റെ മിത്ഥ്യാജ്ഞാനജന്യമായിരിക്കുന്ന ഉപഭോഗം പരമാത്മസ്വരൂപനായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തെ സ്പർശിക്കുന്നതല്ല. കിഞ്ചിജ്ജ്ഞന്മാർ ആകാശപ്പരപ്പിൽ അഴുക്കു പിടിച്ചതായിട്ടും മററും ശങ്കിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ആകാശതലം പരമാത്ഥത്തിൽ ചളിപിരണ്ടതായും മററും ഭവിക്കുന്നില്ല. ഈ സംഗതിയെയാണ് "വൈശേഷ്യം ഹേതുവായിട്ട് അങ്ങിനെയല്ല" എന്ന സൂത്രാംശംകൊണ്ട് വിവക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളത്. ജീവനും ബ്രഹ്മവും ഒന്നുതന്നെയാണെങ്കിലും വൈശേഷ്യം അല്ലെങ്കിൽ തമ്മിലുള്ള ഭേദം നിമിത്തം ജീവന്റെ ഉപഭോഗംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിന് ഉപഭോഗം ഉണ്ടാകുന്നതായി വന്നുകൂടുന്നില്ല എന്നു സാരം. മിത്ഥ്യാജ്ഞാനവും സമ്യഗ്ജ്ഞാനവും തമ്മിൽ ഭേദമുണ്ട്. മിത്ഥ്യാജ്ഞാനത്താൽ കല്പിക്കപ്പെട്ടതാണ് ഉപഭോഗം. സമ്യഗ്ജ്ഞാനംകൊണ്ട് കാണപ്പെടുന്നതാണ് ജീവന്റേയും ബ്രഹ്മത്തിന്റേയും ഏകത്വം. മിത്ഥ്യാജ്ഞാനകല്പിതമായ ഉപഭോഗം സമ്യഗ്ജ്ഞാനംകൊണ്ട് കാണപ്പെട്ട പരമാത്ഥവസ്തുവിനെ സ്പർശിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ഉപഭോഗത്തിന്റെ ഗന്ധംപോലും ഈശ്വരനുള്ളതായിക്കല്പിപ്പാൻ കഴിയുന്നതല്ല. 8.

2. അത്ത്രധികരണം. 9—10

അത്താചരാചരഗ്രഹണാൽ. 9.

സ്ഥാവരജംഗമമെന്നു ലഭിക്ക
ഭക്ഷകനീശ്വരനാണവിശങ്കം. 9.

"യാവനൊരുവന്ന് ബ്രാഹ്മണക്ഷത്രിയജാതി രണ്ടും അന്നമല്ലെങ്കിൽ ചോറും; മരണം, ഉപസേചനമല്ലെങ്കിൽ അതിൽക്കൂട്ടുവാനുള്ള നെയ്യും, ആകുന്നുവോ അവൻ എവിടെ എന്ന് ആക്കറിയാം?" എന്നിങ്ങിനെ കഠവല്ലി 1—2—24, ഇ

വിടെക്കാണുന്നു. ഈ വാക്യത്തിൽ അന്നാഘ്യതങ്ങളെക്കൊണ്ട് സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു ഭോക്താവ് ഉള്ളതായിത്തോന്നുന്നു. ഇവിടെ ഭോക്താവ്, അഗ്നിയോ ജീവനോ പരമാത്മാവുതന്നേയോ എന്നൊരു സംശയം ജനിക്കുന്നു. ഭോക്താവ് ഇന്നതെന്ന് പ്രത്യേകിച്ച് എടുത്തു പറയായ്കകൊണ്ടും അഗ്നി, ജീവൻ, പരമാത്മാവ് എന്നീ മൂന്നിനെപ്പററിയും ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ പ്രശ്നോത്തരങ്ങൾ കാണുകകൊണ്ടുമാണ് സംശയം വരുന്നത്. എന്നാൽ പിന്നെ എതെന്നാണ് ചെയ്യുന്നത്? "അഗ്നി അന്നഭോക്താവാണ്" (ബൃഹദാരണ്യം 1-4-6) എന്നതു ശ്രുതികൊണ്ടും അനുഭവംകൊണ്ടും സിദ്ധമാകയാൽ അഗ്നിയാണ് ഭോക്താവെന്ന് ഞങ്ങൾ വെക്കുന്നു. പക്ഷേ "അവരിൽ ഒരുവൻ മധുരഫലത്തെ ഭുജിക്കുന്നു" എന്ന് കാണുകയാൽ ജീവനും ഭോക്താവാവാം. "യാതൊന്നും ഭക്ഷിക്കാതെ മറേറവൻ സാക്ഷിയായിരിക്ക മാത്രം ചെയ്യുന്നു" (മുണ്ഡകം 3-1-1) എന്നു കാണുന്നതുകൊണ്ട് ഭോക്താവ് പരമാത്മാവല്ലെന്ന് പൂർവ്വപക്ഷി അഭിപ്രായപ്പെട്ടതിനു ഞങ്ങൾ സമാധാനം താഴെ പറയുന്നു.

സിദ്ധാന്തം — ഇവിടെ ഭോക്താവായി ഭവിപ്പാൻ അർഹിക്കുന്നത് പരമാത്മാവാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ചരാചരങ്ങളെ ഗ്രഹിക്കുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ. ചരാചരമല്ലെങ്കിൽ സ്ഥാവരജംഗമം, മരണമാകുന്ന ഉപസേചനത്തോടുകൂടിയാണ് ഇവിടെ ഭക്ഷ്യമായി കാണപ്പെടുന്നത്. അങ്ങിനെയുള്ള ഭക്ഷ്യത്തിന്റെ സമഗ്രഭോക്താവ് പരമാത്മാവിൽനിന്ന് അന്യനാവാൻ പാടില്ല. പരമാത്മാവാകട്ടെ പ്രളയകാലത്ത് സമസ്തവികാരങ്ങളേയും (സൃഷ്ടിജാലങ്ങളേയും) പിൻവലിച്ച് തങ്കൽ ലയിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ട്, പരമാത്മാവ് ഭക്ഷകനാണെന്നു പറയുന്നത് സംഗതമാണ്. ചരാചരഗ്രഹണം ഇവിടെ കാണ്മാനില്ലല്ലോ, ഇവിടെ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതുപോലെ ചരാചരഗ്രഹണത്തെ ഹേതുവായി സ്വീകരിക്കുന്നതെങ്ങിനെ എന്ന് ചോദിക്കുന്നപ

ക്ഷം അങ്ങിനെ പറയായ്കകൊണ്ട് ദോഷമില്ല. തന്റെ ഉപസേചനം മൃത്യുവാണെന്നു പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് സമഗ്രപ്രാണിവർഗ്ഗവും വ്യഞ്ജിതമായി ഭവിക്കുന്നു. ബ്രാഹ്മണക്ഷത്രിയരുടെ പ്രാധാന്യം ഹേതുവായിട്ട് അവരെ പ്രാണിവർഗ്ഗത്തിന്റെ ദൃഷ്ടാന്തരൂപേണയും തദന്യങ്ങളുടെ ഉപലക്ഷണത്വേനയും എടുത്തു പറഞ്ഞതായി ഗണിക്കുന്നത് യുക്തമാണ്. "മറ്റവൻ കർമ്മഫലം ഭുജിക്കാതെ ചേതനനും സാക്ഷിയും ആയി ഭവിക്ക മാത്രം ചെയ്യുന്നു" എന്ന് ശ്രുതിയിൽ കാണുന്നതുകൊണ്ട് പരമാത്മാവിനുതന്നെ ഭോക്തൃത്വമില്ലെന്നു പറഞ്ഞതിനു ഇനി സമാധാനം പറയുന്നു.

ഈ ശ്രുതി കർമ്മഫലത്തെ ഭുജിക്കുന്നതിനെയാണ് നിഷേധിക്കുന്നത്. കാരണം ഫലഭോഗമാണ് അടുത്തിരിക്കുന്നത്. അത് വികാരങ്ങളുടെ സംഹാരത്തെ പ്രതിഷേധിക്കുന്നില്ല. സൃഷ്ടിസ്ഥിതിസംഹാരങ്ങളുടെ കാരണം ബ്രഹ്മമാണെന്ന് സർവ്വവേദാന്തങ്ങളിലും പ്രകർഷേണ സാധിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടിവിടെ ഭോക്താവായി ഭവിപ്പാൻ പരമാത്മാവുതന്നെയാണർഹിക്കുന്നത്. 9.

പ്രകരണാച്ച. 10.

പ്രകൃതംകൊണ്ടുമതങ്ങിനെതന്നെ. 10.

ഈ പ്രകരണത്തിലെ വിഷയം പരമാത്മാവാകകൊണ്ടും ഇവിടെ ഭോക്താവാവാൻ പരമാത്മാവു തന്നെയാണർഹിക്കുന്നത്. "ജ്ഞാതാവ് ജനിക്കുകയോ മരിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല." (കാഠകം 1-2-18) എന്നിങ്ങിനെയുള്ള പ്രകൃതത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നത് യുക്തമാണ്. "അവൻ എവിടെ എന്ന് ആരറിയാം?" എന്ന ദിക്കിൽപ്പറയുന്ന ദുർവ്വിജ്ഞേയത്വം അല്ലെങ്കിൽ ജ്ഞാനാവിഷയത്വം പരമാത്മലിംഗം (ചിഹ്നം) ആണ്. 10

3. ഗുഹാപ്രവിഷ്ടാധികരണം. സൂ. 11—12.

ഗുഹാം പ്രവിഷ്ടാത്മാനൌഹി തദ്ദർശനാൽ. 11.

ഗുഹാസ്ഥിതമതാംയുഗ്മം
ജീവനും പരനും ദ്ധ്രുവം
സംഖ്യാശബ്ദം സജാതീയ-
വസ്തുസൂചകമാകയാൽ. 11

കഠവല്ലി 1—3—1. ഇവിടെ ഇങ്ങിനെ പറയുന്നു:— "സുകൃതംകൊണ്ട് സംപാദിക്കപ്പെട്ട ലോകമായ ഈ ശരീരത്തിലെ ബ്രഹ്മസന്നിധാനത്തെ അർഹിക്കുന്ന ശ്രേഷ്ഠഹൃദയത്തിലുള്ള ആകാശലക്ഷണത്തോടു കൂടിയ കുഹരത്തെ പ്രവേശിച്ച് കർമ്മഫലത്തെ ഭുജിക്കുന്ന യുഗ്മത്തെ ഛായാതപങ്ങൾ എന്നു ബ്രഹ്മവിത്തുക്കളും പഞ്ചാഗ്നികൾ, ത്രിണാചികേതസ്സുകൾ മുതലായ കർമ്മികളും പറയുന്നു." എന്നതിൽ ബുദ്ധിജീവന്മാരേയോ അല്ലാ ജീവപരന്മാരെയോ ആണ് നിർദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്ന സംശയം ജനിക്കുന്നു. ബുദ്ധിജീവന്മാരെയാണെങ്കിൽ ബുദ്ധിപ്രധാനമായ ദേഹേന്ദ്രിയാദികളുടെ സംഹതിരൂപം അല്ലെങ്കിൽ സംയോഗരൂപമായ ഉപാധിയിൽ നിന്നു ഭിന്നലക്ഷണനായിട്ട് ജീവനെ പ്രതിപാദിച്ചതായി ഭവിക്കുന്നു. അങ്ങിനെയുള്ള പ്രതിപാദനം ഇവിടെ വേണ്ടതാണ്. കാരണം "മനുഷ്യൻ മരിച്ചാൽ പരലോകഭോക്താവായിപ്പിന്നെയും ഭവിക്കുന്നു" എന്നു ചിലരും മരണത്തോടുകൂടി എല്ലാം കഴിഞ്ഞു, പിന്നെ അവൻ ഭവിക്കുന്നതേയില്ലെന്ന് മററു ചിലരും പറയുന്നതുകൊണ്ട് സംശയം ഭവിക്കുന്നു. ഈ സംശയഗ്രസ്തമായ കാര്യത്തിന്റെ പരമാർത്ഥം അങ്ങ് എനിക്ക് ഉപദേശിക്കേണമെ—ഇത് ഞാൻ യാചിക്കുന്ന വരങ്ങളിൽ മൂന്നാമത്തേതാണ്." (കാഠകം. 1-1-20) എന്നിങ്ങിനെ ചോദിച്ചിരിക്കകൊണ്ട് ശരീരത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നനായിട്ട് ജീവനെ പ്രതിപാദിക്കുന്നത് സംഗതമാണ്. അല്ലാ പിന്നെ ജീവപരമാത്മാക്കളെയാണിവി

ടെ നിർദ്ദേശിക്കുന്നതെങ്കിൽ ജീവനിൽനിന്ന് വിരുദ്ധലക്ഷണനാണ് പരമാത്മാവ് എന്ന് പ്രതിപാദിതമായി ഭവിക്കുന്നു. ആ പ്രതിപാദനവും ഉപപന്നംതന്നെ. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ''ഈ കൃതങ്ങളായ ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളുടെയോ അകൃതങ്ങളായ തൽഫലങ്ങളുടെയോ സംസ്പർശമില്ലാത്തതും ചെയ്തുകഴിഞ്ഞ അല്ലെങ്കിൽ ഭൂതമായ കർമ്മത്തിൽനിന്നും ഭവ്യം അല്ലെങ്കിൽ ഭവിപ്പാൻ പോകുന്ന ഫലത്തിൽനിന്നും അകന്നതും അല്ലെങ്കിൽ കർത്തൃത്വഭോക്തൃത്വങ്ങളില്ലാത്തതും അഥവാ കാലത്രയാതീതവും ആയി യാതൊന്നിനെ അങ്ങ് അറിയുന്നുവോ അത് ഇനിക്ക് ഉപദേശിച്ചാലും'' (കാഠകം 1-2-14) എന്നിങ്ങിനെ അർത്ഥിച്ചിരിക്കയാൽ പരമാത്മപ്രതിപാദനവും ഉപപന്നംതന്നെ.

ഇവിടെ ഒരു പരപക്ഷദൂഷകൻ ഇങ്ങിനെ പറയുന്നു:— ''മേൽപറഞ്ഞ രണ്ടു പക്ഷങ്ങളും ഇവിടെ യോജിക്കുന്നതല്ല. കാരണം ''സുകൃതലബ്ധലോകത്തിൽ'' ഋതപാനം അല്ലെങ്കിൽ കർമ്മഫലഭോഗം എന്ന ലിംഗംതന്നെ. ഋതപാനം ചേതനനായ ജീവാത്മാവിനുണ്ടാകും. അചേതനബുദ്ധിക്കുണ്ടാവാൻ തരമില്ല. പിബന്തൌ (കുടിക്കുന്ന രണ്ടു പേർ) എന്ന ദ്വിവചനം കുടിക്കുന്ന രണ്ടു പേരെ കാണിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ബുദ്ധിക്ഷേത്രജ്ഞപക്ഷം ചേരുന്നില്ല. അങ്ങിനെയുള്ള കാരണംകൊണ്ടുതന്നെ ക്ഷേത്രജ്ഞപരമാത്മപക്ഷവും യോജിക്കുന്നില്ല. ചേതനനാണെങ്കിലും പരമാത്മാവിനു ഋതപാനമില്ല. ''മറ്റവൻ ഭുജിക്കാതെ സാക്ഷിയായിരിക്കുന്നു'' എന്നിങ്ങിനെയാണ് മന്ത്രവർണ്ണം. ഈ ആക്ഷേപത്തിന്ന് സമാധാനം താഴെ പറയുന്നു.

അത് ഒരു ദോഷമല്ല— വെണ്കൊറ്റക്കുട ഒരുവൻ മാത്രമേ പിടിക്കുന്നുള്ളു എങ്കിലും മറ്റുള്ളവരും കൂടെ പോകുന്നവരിലും ഉപചരിച്ച് കുടക്കാരിതാ പോകുന്നു എന്നു പറയുന്നത് കാണുമാറുണ്ട്. ഇതുപോലെതന്നെ ഋതപാനം ഒന്നിനു മാത്രമേ ഉള്ളു എങ്കിലും കൂടെയുള്ള മറ്റേതിലും ഉപചരിക്കപ്പെടുന്നു. അല്ലെങ്കിൽ ജീവൻ പാനംചെയ്യുന്നു. ഈശ്വരൻ പാനംചെയ്യിക്കുന്നു. പാനംചെയ്യിക്കുന്നവനേയും പാനംചെയ്യുന്നവനായിപ്പ

റയാറുണ്ട്. പചിപ്പിക്കുന്നവനിലും പാചകത്വം പ്രസിദ്ധമായി കാണുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധിക്ഷേത്രജ്ഞപരിഗ്രഹവും ഭവിക്കത്തക്കതാണ്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ കരണത്തിലും (സാധനത്തിലും) കർത്തൃത്വോപചാരം നടപ്പുണ്ട്. "വിറകു വേവിക്കുന്നു" എന്ന പ്രയോഗം കാണുന്നുണ്ടല്ലോ. അധ്യാത്മപ്രകരണത്തിൽ രണ്ട് അന്യന്മാർ ഋതപാനംചെയ്യുന്നതായിപ്പറയുന്നത് അപ്രകൃതമാണ്. അതുകൊണ്ട് ബുദ്ധിജീവന്മാരേയോ ജീവപരമാത്മാക്കളേയോ ആണ് ഇവിടെ നിർദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്ന സംശയം സംഗതമാണ്

എന്നാൽ പിന്നെ ഈ രണ്ടു പക്ഷങ്ങളിൽ ഏതു ശരിയെന്നാണ് നിങ്ങൾ വെക്കുന്നത്?

പൂർവ്വപക്ഷം — "ഗുഹയെ പ്രവേശിച്ച ഇരിവർ" എന്ന വിശേഷണം ഹേതുവായിട്ട് ബുദ്ധിജീവന്മാരെ എന്നാണ് ഞങ്ങൾ വെക്കുന്നത് ഇവിടെ ഗുഹാ ഹൃദയമായാലും ശരീരമായാലും ബുദ്ധിക്ഷേത്രജ്ഞന്മാർ ഗുഹയേ പ്രാപിച്ച എന്നത് ചേരുന്നതാണ്. കഴിവുള്ളേടത്ത് സർവ്വഗതനായ ബ്രഹ്മത്തിന്ന് ഒരു പ്രത്യേകദേശം കല്പിക്കാതിരിക്കുന്നതാണ് യുക്തം. 'സുകൃതലോകത്തിൽ' എന്നു പറഞ്ഞതുകൊണ്ടു കർമ്മത്തിൻെറ അധികാരസീമയെ ഇരിവരും കവിഞ്ഞു വർത്തിക്കുന്നില്ലെന്നു കാണുന്നു. എന്നാൽ പരമാത്മാവാകട്ടെ സുകൃതത്തിൻേറയോ ദുഷ്കൃതത്തിൻേറയോ അധികാരഭൂമിയിൽ വർത്തിക്കുന്നവനല്ല. കാരണം "പരമാത്മാവ് കർമ്മംകൊണ്ടു വദ്ധിക്കുകയൊ ക്ഷയിക്കുകയൊ ചെയ്യുന്നില്ല" എന്ന് ശ്രുതി പറയുന്നു. "ഛായാതപങ്ങൾ" അല്ലെങ്കിൽ "നിഴലും കാന്തിയും" എന്നിങ്ങിനെ അചേതനമായ ബുദ്ധിയേയും ചേതനനായ ക്ഷേത്രജ്ഞനേയും നിർദ്ദേശിക്കുന്നത് സംഗതമാണ്. ഛായാതപങ്ങൾ എന്നപോലെ പരസ്പരവിരുദ്ധസ്വഭാവത്തോടുകൂടിയതാണല്ലോ രണ്ടും. അതുകൊണ്ടിവിടെ ബുദ്ധിക്ഷേത്രജ്ഞന്മാരെയാണ് നിർദ്ദേശിക്കുന്നത എന്നു വെക്കുക. ഇപ്രകാരം വന്നുകൂടിയ പൂർവ്വപക്ഷത്തിന്നെതിരായി സിദ്ധാന്തത്തെ ഞങ്ങൾ താഴെ പറയുന്നു.

സിദ്ധാന്തം—വിജ്ഞാനാത്മാവ്, പരമാത്മാവ് എന്നീ രണ്ടിനെയാണിവിടെപ്പറയുന്നത്. കാരണം ഇരുവരും ആത്മാക്കളും ചേതനന്മാരും ആകകൊണ്ട് ഒരേ സ്വഭാവത്തോടുകൂടിയവരാകുന്നു. പത്ത് മുതലായ സംഖ്യകളെ കേൾക്കുമ്പോൾ സജാതീയങ്ങളായ പത്തു വസ്തുക്കളുടെ ജ്ഞാനം ഉദിക്കുന്നതായിട്ടാണ് ലോകത്തിൽ കണ്ടുവരുന്നത്. വസ്തുക്കൾ മുഴുവൻ ഒരേ തരത്തിലുള്ളവയായിരിക്കും. ഈ കാളയ്ക്കു് ഒരു ഇണയെ അന്വേഷിക്കുക എന്ന് പറയുമ്പോൾ അതിന്നിണയായിട്ട് മറെറാരു കാളയെത്തന്നെയാണ് അന്വേഷിക്കുന്നത്. ഒരു കുതിരയേയോ ഒരു ആളേയോ അല്ല. അതിനാൽ ഋതപാനം അല്ലെങ്കിൽ കർമ്മഫലഭുക്തിയായ ലിംഗംകൊണ്ട് വിജ്ഞാനാത്മാവിനെ തീർച്ചപ്പെടുത്തി അതിന്നിണയെ അന്വേഷിക്കുമ്പോൾ തത്സദൃശസ്വഭാവനായി ചേതനനായിരിക്കുന്ന പരമാത്മാവിന്റെതന്നെ പ്രതീതിയാണുണ്ടാകുന്നത്. ഗുഹയിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടവനാകകൊണ്ട് പരമാത്മാവിനെ ഗ്രഹിപ്പാൻ പാടില്ല എന്ന് പറഞ്ഞില്ലേ എന്ന് ചോദിക്കുന്നതായാൽ ഗുഹാപ്രവിഷ്ടം എന്നു കാണുകയാൽ തന്നെയാണ് പരമാത്മാവിനെ ഗ്രഹിക്കേണ്ടത് എന്ന് ഞങ്ങൾ പറയുന്നു. ശ്രുതിസ്മൃതികളിൽ ഒന്നിലധികം ദിക്കുകളിൽ പരമാത്മാവുതന്നെ ഗുഹാഹിതനല്ലെങ്കിൽ ഗുഹാപ്രതിഷ്ഠിതനായിക്കാണപ്പെടുന്നു. "ഗുഹാഹിതനല്ലെങ്കിൽ ബുദ്ധിയിൽ സ്ഥിതനായി ഗഹ്വരേഷ്ഠൻ അല്ലെങ്കിൽ അനേകവിധാനർത്ഥസങ്കുലമായ ദേഹത്തിൽ പ്രവിഷ്ടനായിരിക്കുന്ന പുരാണൻ അല്ലെങ്കിൽ ആദിപുരുഷൻ" (കാഠകം 1-2-12). "ശ്രേഷ്ഠമായ ഹൃദയാകാശത്തിൽ ഉള്ള ബുദ്ധിഗുഹയിൽ സ്ഥിതനായിരിക്കുന്നവനെ അറിയുന്നവൻ." (തൈത്തിരീയം 2-1). ഗുഹാപ്രവിഷ്ടനായ ആത്മാവിനെ അന്വേഷിക്ക അല്ലെങ്കിൽ "ചിന്തിക്ക" എന്നിങ്ങിനെയുള്ള ദിക്കുകളിൽ പരമാത്മാവ് ഗുഹാപ്രവിഷ്ടനായിക്കാണപ്പെടുന്നു. സർവ്വഗതനായിരിക്കുന്ന പരമാത്മാവിനെ വ്യക്തിയോടെ ധ്യാനിപ്പാൻവേണ്ടി പ്രത്യേകദേശകല്പനയോടുകൂ

ടിയുള്ള ഉപദേശം വിരുദ്ധമല്ലെന്നു മുമ്പുതന്നെ പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞു. സുകൃതലോകത്തിൽ ഇരിക്കുന്നതായിപ്പറഞ്ഞതു ജീവാത്മാവാണ്. പരമാത്മാവ് അടുത്തിരിക്കകൊണ്ട് ഒററക്കുടക്കാരൻെറ അനുചാരികളേയും കുടക്കാരായിപ്പറയുംപോലെ ജീവാത്മാവിൻെറ സുകൃതലോകവർത്തിത്വം പരമാത്മാവിൽ ഉപചരിച്ചതാണ്. ഛായാതപന്മാരെന്ന പ്രയോഗത്തിനും ദോഷമില്ല. നിഴൽ, വെളിച്ചം എന്നീ രണ്ടുപോലെ അന്യോന്യവിലക്ഷണങ്ങളാണ് സംസാരിത്വവും അസംസാരിത്വവും എന്നു സാരം. സംസാരിത്വം അവിദ്യാകല്പിതവും അസംസാരിത്വം പാരമാർത്ഥികവും ആകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഗുഹാപ്രവിഷ്ടന്മാർ വിജ്ഞാനാത്മാവും പരമാത്മാവും ആണെന്നു ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. 11.

എന്തുകൊണ്ടുകൂടി വിജ്ഞാനാത്മപരമാത്മാക്കളാണ് ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നത് എന്ന് ഇനി പറയുന്നു.

വിശേഷണാച്ച. 12.

പൃഥഗ്വിശേഷണംകൊണ്ടും. 12.

വിജ്ഞാനാത്മപരമാത്മാക്കൾക്കു തന്നെയാണ് വിശേഷണം ചേരുന്നത്. "ശരീരം രഥവും അല്ലെങ്കിൽ തേരും ആത്മാവ് രഥിയും അല്ലെങ്കിൽ തേരാളിയും ആണെന്നറിയുക." (കാഠകം 1-3-3) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങി ശേഷം ഭാഗംകൊണ്ട് രഥം രഥി മുതലായ രൂപങ്ങളെക്കല്പിച്ച ശേഷം വിജ്ഞാനാത്മാവിനെ സംസാരമോക്ഷങ്ങളെ പ്രാപിപ്പാൻപോകുന്ന രഥിയായും കല്പിക്കുന്നു. "ആ ജീവൻ സംസാരമാർഗ്ഗത്തിൻെറ അക്കരയിൽ എത്തുന്നു. അതാണ് വിഷ്ണുവിൻെറ ശ്രേഷ്ഠപദം" (കാഠകം 1-3-9) എന്നത് പ്രാപ്യമായ പരമാത്മപദത്തേയും കാണിക്കുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ "ദുരവഗാഹനായി തിരോഹിതനായി ശരീരഗുഹയിലെ ഹൃദയഗഹ്വരത്തിൽ അനുപ്രവിഷ്ടനായിരിക്കുന്ന ആദിപുരുഷനെ പ്രത്യഗാത്മാവോടു ഏകീകരി

ച്ച ധ്യാനിച്ചിട്ട് ധീരൻ അല്ലെങ്കിൽ ജ്ഞാനി സുഖദുഃഖങ്ങളെ വെടിയുന്നു.” (കാഠകം 1-2-12.) എന്നിങ്ങിനെ പൂർവ്വഗ്രന്ഥത്തിലും ജീവപരന്മാരെ ധ്യാതൃധ്യേയഭാവത്തെക്കൊണ്ട് വിശേഷിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ പ്രകരണവും പരമാത്മവിഷയമാകുന്നു. “ബ്രഹ്മവിത്തുക്കൾ പറയുന്നു.” ഇവിടെ ബ്രഹ്മവിത്തുക്കൾ എന്ന വക്തൃവിശേഷത്തെ സ്വീകരിച്ചത് പരമാത്മപരിഗ്രഹത്തിലാണ് ഘടിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ഇവിടെ ജീവപരമാത്മാക്കളെയാണ് പറയുന്നത് എന്നു തീർച്ചതന്നെ.

“പിരിയാത്ത സഖാക്കളായ രണ്ടു പക്ഷികൾ” (മുണ്ഡകം 3-1-1) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള ദിക്കുകളിലും ഇതുതന്നെയാണ് ന്യായം അല്ലെങ്കിൽ യുക്തി. അവിടെയും പ്രകരണം അധ്യാത്മമാകകൊണ്ട് പ്രകൃത്യായുള്ള പക്ഷികളെയല്ല പറയുന്നത്. “ഇരുവരിലൊന്നു രുചിയോടെ കർമ്മഫലം ഭുജിക്കുന്നു.” ഇത് ഭുക്തിലിംഗം ഹേതുവായിട്ട് വിജ്ഞാനാത്മാവുതന്നെ. “മറേറവൻ ഭുജിക്കാതെ സാക്ഷിയായിരിക്കമാത്രം ചെയ്യുന്നു.” ഇവിടെ ഭുക്തൃഭാവവും ചേതനത്വവും ഹേതുവായിട്ട് പരമാത്മാവിനെയാണ് പറയുന്നത്. അനന്തരം വരുന്ന മന്ത്രത്തിൽ ഇരുവരേയും ദ്രഷ്ടാവായിട്ടും ദ്രഷ്ടവ്യനായിട്ടും വേർതിരിക്കുന്നു:—

“ഒരേ വൃക്ഷത്തിൽ തന്നെ ഒരു പുരുഷൻ അജ്ഞാനാന്ധകാരത്തിൽ താഴ്ത്തപ്പെട്ട് താൻ ഈശ്വരനാണെന്ന ജ്ഞാനം ഉദിക്കാതെ ഭ്രമിച്ച് ദുഃഖിക്കുന്നു, ഈശ്വരനായിരിക്കുന്ന മറേറവനെ ധ്യാനാദികളെക്കൊണ്ട് സേവിച്ച് അവൻെറ ഈശ്വരത്വത്തേയും അവൻ വാസ്തവത്തിൽ തന്നിൽനിന്ന് ഭിന്നനല്ലെന്നുള്ള അവൻെറ മഹിമാവിനേയും കണ്ടറിയുമ്പോൾ ആദ്യത്തേവൻെറ ശോകമെല്ലാം അകന്നു പോകുന്നു.” (മുണ്ഡകം 3-1-2) ഇവിടെ ജീവപരന്മാരെ ദ്രഷ്ടൃദ്രഷ്ടവ്യഭാവേന വേർതിരിക്കുന്നു.

മറെറാരു വ്യാഖ്യാതാവിങ്ങിനെ പറയുന്നു. “രണ്ടു പക്ഷികൾ” എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള ഋക്കിൻെറ അത്ഥം ഈ അധികര

ണത്തിൻെറ അല്ലെങ്കിൽ വിവാദവിഷയത്തിൻെറ സിദ്ധാന്ത മായി ഭവിക്കുന്നില്ല. പൈങ്ഗി രഹസ്യബ്രാഹ്മണത്തിൽ അതിനെ മറെറാരു വിധമാണ് വ്യാഖ്യാനിച്ചിട്ടുള്ളത്. "അവരിൽ ഒരുവൻ കർമ്മഫലം രുചിയോടെ ഭുജിക്കുന്നു" എന്നത് സത്വം അല്ലെങ്കിൽ ബുദ്ധിയും മറേറവൻ ഭുജിക്കാതെ ദർശിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്നത് ക്ഷേത്രജ്ഞനും എന്നിങ്ങിനെ ബുദ്ധിക്ഷേത്രജ്ഞന്മാരായിട്ടാണ് രണ്ടിനേയും അവിടെ വ്യാഖ്യാനിച്ചിട്ടുള്ളത്. സത്വശബ്ദത്തെ ജീവനായിട്ടും ക്ഷേത്രജ്ഞശബ്ദത്തെ പരമാത്മാവായും വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത് ശരിയല്ല. സത്വശബ്ദം ബുദ്ധിപരമായും ക്ഷേത്രജ്ഞശബ്ദം ജീവാത്മപരമായുമാണ് പ്രസിദ്ധിയുള്ളത്. പോരെങ്കിൽ അവിടെത്തന്നെ അങ്ങിനെ വ്യാഖ്യാനിച്ചിരിക്കുന്നു. "സ്വപ്നം കാണുന്നതാരോ അതു സത്വം. പിന്നെ ശാരീരനായി ഉപദ്രഷ്ടാവായിരിക്കുന്നവൻ ക്ഷേത്രജ്ഞൻ. ഇവരിരുവരും ഇങ്ങിനെ സത്വക്ഷേത്രജ്ഞന്മാർ" എന്നാണ് വ്യാഖ്യാനം. ഇത് ഈ അധികരണത്തിൻെറ പൂർവ്വപക്ഷമായും ഭവിക്കുന്നില്ല. ഇവിടെ ശാരീരനായ ക്ഷേത്രജ്ഞനെ കർത്തൃത്വം ഭോക്തൃത്വം മുതലായ സാംസാരികധർമ്മങ്ങളോടുകൂടിയവനായിപ്പറവാനല്ല ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ളത്, ക്ഷേത്രജ്ഞൻ സർവ്വസംസാരധർമ്മങ്ങളേയും അതിക്രമിച്ച് ശുദ്ധചൈതന്യസ്വരൂപനും ബ്രഹ്മസ്വഭാവനും ആണെന്ന് പറവാനാണ് ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ളത്. കാരണം "മറേറവൻ ഭുജിക്കാതെ ശുദ്ധചേതനനായി വിളങ്ങുന്നു; മറേറവനായ 'ഞാൻ' ഭുജിക്കാതെ അഭിദർശനം ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു," "അതു നീയാണ്" എന്നിങ്ങിനെ ശ്രുതിയും "എന്നെ ക്ഷേത്രജ്ഞനായും അറിയുക" (ഭഗവദ്ഗീതാ 13-2) അല്ലെങ്കിൽ "സർവ്വക്ഷേത്രജ്ഞന്മാരും വാസ്തവത്തിൽ ഞാനാണെന്നറിയുക" എന്നിങ്ങിനെ സ്മൃതിയും പറയുന്നു. ഈ വിദ്യയിലെ ഉപസംഹാരം ഇങ്ങിനെയാണ്:—"ഈ രണ്ടുപേരും സത്വക്ഷേത്രജ്ഞന്മാരാണ്. ഇതറിയുന്നവനു അവിദ്യാസംശ്ലേഷം ഉണ്ടാകുന്നില്ല". ഇങ്ങിനെ ഉപസംഹരിപ്പാൻ "രണ്ടു പക്ഷികൾ സത്വക്ഷേത്രജ്ഞന്മാരാണെന്ന്" ഇക്കിനെ

വ്യാഖ്യാനിച്ചതുകൊണ്ടു തന്നെ മതിയായിരിക്കുന്നു. ഇത്രമാത്രമല്ലാതെ ഈ ഋക്ക് അധികരണത്തിലെ പൂർവ്വപക്ഷത്തേയോ സിദ്ധാന്തത്തേയോ പ്രതിപാദിക്കുന്നില്ലെന്ന് സാരം.

എന്നാൽ പിന്നെ ഈ പക്ഷത്തിൽ "ഈ രണ്ടു പേരിലൊരുവൻ കർമ്മഫലം രുചിയോടെ ഭുജിക്കുന്നു; ഇതു സത്വം" എന്നിങ്ങിനെ അചേതനമായ സത്വത്തിൽ ഭോക്തൃത്വം കല്പിക്കുന്നതെങ്ങിനെ എന്നതിന്ന് സമാധാനം പറയാം. ഈ ശ്രുതി അചേതനമായ സത്വത്തിൻെറ ഭോക്തൃത്വം വചിപ്പാനല്ല എന്നാൽ ചേതനനായ ക്ഷേത്രജ്ഞൻെറ അഭോക്തൃത്വവും ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്വവും പറവാനാണ് തുടങ്ങുന്നത് അല്ലെങ്കിൽ ഉദ്യമിക്കുന്നത്. അങ്ങിനെ പറവാൻവേണ്ടി സുഖാദിവികാരങ്ങളോടു (പരിണാമങ്ങളോടു) കൂടിയ സത്വത്തിൽ ഭോക്തൃത്വം ആരോപിക്കമാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഈ കർത്തൃത്വവും ഭോക്തൃത്വവും സത്വക്ഷേത്രജ്ഞന്മാരുടെ പൃഥക്സ്വരൂപത്തെ വേർതിരിച്ചറിവാൻ കഴിയാഞ്ഞിട്ട് കല്പിക്കപ്പെടുന്നതാണ്. വാസ്തവമല്ല. പരമാർത്ഥം നോക്കിയാൽ ഇരുവരിലേതെങ്കിലും കർത്താവോ ഭോക്താവൊ അല്ല. അചേതനത്വം ഹേതുവായിട്ട് സത്വമൊ അപരിണാമിത്വം ഹേതുവായിട്ട് ക്ഷേത്രജ്ഞനൊ കർത്തൃഭോക്താക്കളാവാൻ പാടില്ല. സത്വത്തിൻെറ സ്വരൂപം തന്നെ അവിദ്യയാൽ പ്രത്യുപസ്ഥാപിതം അല്ലെങ്കിൽ ഇന്ദ്രജാലംപോലെ നിർമ്മിതം അല്ലെങ്കിൽ കല്പിതമാകകൊണ്ട് സത്വത്തിന്ന് കർത്തൃത്വഭോക്തൃത്വങ്ങൾ ഒട്ടുംതന്നെ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. ശ്രുതിയും അങ്ങിനെതന്നെ പറയുന്നു. "യാതൊരു അവിദ്യാബാധിതാവസ്ഥയിൽ മറെറാന്ന് എന്നു തോന്നുംവണ്ണം നാനാത്വഭ്രമം ഉണ്ടാകുന്നു, ആ അവസ്ഥയിൽ അവിദ്യാകല്പിതമായ ബുദ്ധ്യാദ്യുപാധിസംബന്ധം ഹേതുവായിട്ട് ഒരുവനായി ഭവിച്ചവൻ മറെറാരുവനെ കണ്ണുകൊണ്ടു കാണുന്നു." എന്ന് തുടങ്ങിയുള്ള ശ്രുതികൊണ്ട് സ്വപ്നത്തിൽ കാണുന്ന ഗജാദിരൂപപ്രതീതി എന്നപോലെ കർത്തൃത്വാദിപ്രതീതിയും അവിദ്യാവിഷയമാണെന്ന് കാണിക്കുന്നു. "എന്നാൽ യാതൊരു

വിദ്യാവസ്ഥയിലല്ലെങ്കിൽ സമ്യഗ്ദർശനാവസ്ഥയിലാകട്ടെ ഒരുവന്ന് സർവ്വവും താൻതന്നെയായി ഭവിക്കുമ്പോൾ അവൻ എന്തുകൊണ്ട് മറ്റേതിനെ കാണും?" എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള ശ്രുതി വിവേകിക്ക് അല്ലെങ്കിൽ യഥാർത്ഥജ്ഞാനിക്ക് കർത്തൃത്വാദിഭ്രമരൂപപ്രതീതിയില്ലെന്ന് കാണിക്കുന്നു. 12.

4. അന്തരധികരണം. സൂത്രം 13—17.

അന്തര ഉപപത്തേഃ. 13.

ഗുണോപപത്തിയാൽ ബ്രഹ്മമക്ഷ്യന്തർഗ്ഗതപൂരുഷൻ. 13.

"കണ്ണിന്റെ ഉള്ളിൽ കാണപ്പെടുന്ന പുരുഷൻ ആത്മാവാണ് മൃത്യുരഹിതനാണ് നിർഭയനാണ്, ബ്രഹ്മമാണ്. അതിൽ നെയ്യോ വെള്ളമോ പകന്നാലും അത് രണ്ട് കൺപോളകളെ മാത്രമേ പ്രാപിക്കുന്നുള്ളൂ എന്നു പറഞ്ഞു." എന്നിങ്ങിനെയും മററും ശ്രുതിയിൽ പറയുന്നു. ഇവിടെ താഴെ പറയുന്ന സംശയം ജനിക്കുന്നു. ആ പുരുഷനെ അക്ഷിയാകുന്ന ആധാരത്തിൽ പ്രതിബിംബിച്ച് കാണുന്ന പുരുഷനായിട്ടോ ജീവാത്മാവായിട്ടോ നേത്രേന്ദ്രിയത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാത്രിയായ ദേവതയായിട്ടോ അഥവാ ഈശ്വരനായിട്ടോ ആണ് നിർദ്ദേശിക്കുന്നത് എന്നാണ് സംശയം. ഇവിടെ പ്രഥമപക്ഷം എന്തായിട്ടാണ് വന്നു കൂടിയത്? അടുത്തുള്ള മറൊരു പുരുഷന്റെ ഛായ കണ്ണിൽ പ്രതിബിംബിച്ചതിനെയാണ് നിർദ്ദേശിക്കുന്നത് എന്നാണ് പ്രഥമപക്ഷം. അതിനു കാരണവും പറയുന്നു:— സന്നിഹിതപുരുഷന്റെ ചിത്രം കണ്ണിൽ പ്രതിബിംബിച്ചു കാണുന്നത് അനുഭവസിദ്ധമാണ്. "കണ്ണിന്റെ ഉള്ളിൽ കാണപ്പെടുന്ന ഈ പുരുഷൻ" എന്നിങ്ങിനെ അനുഭവസിദ്ധംപോലെ ഉപദേശിക്കുന്നതുമുണ്ട്. വിജ്ഞാനാത്മാവിനെയാണ് ഇവിടെ നിർദ്ദേശിക്കുന്നത് എന്നതും യുക്തംതന്നെ. വിജ്ഞാനാത്മാവ് ചക്ഷുസ്സുകൊണ്ട് രൂപത്തെ ഗ്രഹിക്കുക നിമിത്തം ചക്ഷുസ്സിൽ

സന്നിഹിതനായി ഭവിക്കുന്നു. അത്മശബ്ദപ്രയോഗവും ഈ അർത്ഥത്തെ അനുകൂലിക്കുന്നു. ഇവിടെ നിർദ്ദേശിക്കുന്നത് ചക്ഷുസ്സിൻെറ രൂപഗ്രഹണത്തെ സഹായിക്കുന്ന ആദിത്യപുരുഷനായും തോന്നുന്നു. കാരണം രശ്മികളെക്കൊണ്ട് ആദിത്യൻ ചാക്ഷുഷപുരുഷനിൽ പ്രതിഷ്ഠിതനാണ്." (ബൃഹദാരണ്യം 5-5-2) എന്നും ശ്രുതി പറയുന്നു. അമൃതത്വാദികൾ ദേവതാത്മാവിങ്കലും ഒരുവിധത്തിൽ സംഭവിക്കാം. എന്നാൽ പ്രത്യേക സ്ഥാനത്തെ നിർദ്ദേശിച്ചതുകൊണ്ട് ഈശ്വരനാവാൻ തരമില്ല. എന്നിങ്ങിനെ വന്നുകൂടിയ പൂർവ്വപക്ഷത്തെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് മറുവടി പറയുന്നു.

സിദ്ധാന്തം— ഉപപത്തി അല്ലെങ്കിൽ ചേർച്ച നോക്കുമ്പോൾ പരമേശ്വരനെത്തന്നെയാണ് ഇവിടെ കണ്ണിൻെറ ഉള്ളിലുള്ള പുരുഷനായിട്ട് ഉപദേശിക്കുന്നത്. ഇവിടെ ഉപദേശിക്കുന്ന ഗുണസമൂഹം പരമേശ്വരങ്കലാണെല്ലോ ചേരുന്നത്. മുഖ്യാർത്ഥത്തിൽ ആത്മത്വം പരമേശ്വരങ്കലാണ് യോജിക്കുന്നത്. "പരമേശ്വരനാണ് ആത്മാവ്. ആ പരമേശ്വരനാണ് നീ." എന്ന് ശ്രുതി പറയുന്നു. അവൻ അമൃതനും അഭയനുമാണെന്നു ശ്രുതി പലേടത്തും പറയുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ പരമേശ്വരൻ അക്ഷിയിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു എന്ന് പറഞ്ഞത് പരമേശ്വരസ്വരൂപത്തിന് അനുരൂപമായിരിക്കുന്നു. പരമേശ്വരൻ പാപവർജ്ജിതനാണെന്ന് ശ്രുതിയിൽ പറഞ്ഞിരിക്കകൊണ്ട് പരമേശ്വരന്ന് യാതൊരു ദോഷത്തിൻെറയും സംഗമില്ലാത്തതുപോലെതന്നെ "കണ്ണിൽ നെയ്യോ വെള്ളമോ പകർന്നാലും അത് കണ്ണിൽ തട്ടാതെ കൺപോളകളെ മാത്രമേ പ്രാപിക്കുള്ളൂ" എന്ന് ശ്രുതിയിൽ പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് അക്ഷിസ്ഥാനത്തെ സർവ്വലേപവർജ്ജിതം അല്ലെങ്കിൽ സംഗരഹിതമായിട്ടാണ് ഉപദേശിച്ചിട്ടുള്ളത്. സംയദ്വാമത്വാദിഗുണോപദേശവും പരമേശ്വരങ്കലാണ് യോജിക്കുന്നത്. "ഇവനെ സംയദ്വാമൻ എന്നു പറയുന്നു. കാരണം സർവ്വങ്ങളായ വാമങ്ങളും അല്ലെങ്കിൽ കർമ്മഫലങ്ങളും ഇവനെ അല്ലെങ്കിൽ

അക്ഷിപുരുഷനെ ആശ്രയിക്കുന്നു അല്ലെങ്കിൽ ഈ അക്ഷിപുരുഷനായ ഹേതുവിനെ ആശ്രയിച്ചുണ്ടായിത്തീരുന്നു.'' ''ഈ 'ഉ' തന്നെയാണ് വാമനീ; ഇവൻ സമസ്തവാമങ്ങളേയും അല്ലെങ്കിൽ ശോഭനങ്ങളേയും ലോകത്തെ നയിപ്പിക്കുന്നു അല്ലെങ്കിൽ പ്രാപിപ്പിക്കുന്നു.'' ''ഈ 'ഉ' തന്നെയാണ് ഭാമനീ; ഇവൻ സർവ്വലോകങ്ങളേയും ഭർമങ്ങളെ അല്ലെങ്കിൽ ഭാനങ്ങളെ നയിപ്പിക്കുന്നു അല്ലെങ്കിൽ സർവ്വലോകങ്ങളിലും പ്രകാശിക്കുന്നു.'' (ഛാന്ദോഗ്യം 4-15-2-3-4). അതിനാൽ ഉപപത്തി ഹേതുവായിട്ട് അന്തരൻ അപരമേശ്വരൻതന്നെ. 13.

സ്ഥാനാദിവ്യപദേശാച്ച. 14.

സ്ഥാനാദികളനേകങ്ങൾ
വ്യപദേശിക്കമൂലവും. 14.

ആകാശംപോലെ സർവ്വഗതൻ അല്ലെങ്കിൽ വിഭുവായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തിന്ന് അക്ഷിയാകുന്ന അല്പാധാരം പറഞ്ഞതു എങ്ങിനെ യോജിക്കുമെന്ന ചോദ്യത്തിനു മറുവടി പറയാം. ബ്രഹ്മത്തിന്ന് അക്ഷിയാകുന്ന ഒരു ഏകസ്ഥാനം മാത്രമേ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളു എങ്കിൽ ഈ അനുപപത്തി ഭവിക്കുന്നതാകട്ടെ. എന്നാൽ പൃഥിവീ മുതലായ അന്യസ്ഥാനങ്ങളും ബ്രഹ്മത്തിന്ന് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ''യാവനൊരുവൻ പൃഥിവിയിൽ സ്ഥിതിചെയ്തിട്ട്,'' (ബൃഹദാരണ്യം 3-7-3), ഇത്യാദികളെക്കൊണ്ട് അന്യസ്ഥാനങ്ങളേയും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അവയുടെ ഇടയിൽ ''യാവനൊരുവൻ ചക്ഷുസ്സിൽ ഇരുന്നിട്ട്'' എന്നിങ്ങിനെ ചക്ഷുസ്ഥാനത്തേയും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു എന്നേയുള്ളൂ. ''സ്ഥാനാദിവ്യപദേശാൽ'' എന്ന ദിക്കിലെ ആദിശബ്ദപ്രയോഗത്തിൻെറ സാരം എന്തെന്നാൽ; ബ്രഹ്മത്തിന്നു ചേരാത്തതായി സ്ഥാനമൊന്നു മാത്രമല്ല പറഞ്ഞുകാണുന്നത്. എന്നാൽ നാമമോ രൂപമോ ഇല്ലാത്തതായ ബ്രഹ്മത്തിന്ന് അനുചിതമായ നാമം രൂപം മുതലായതും പറഞ്ഞുകാണുന്നുണ്ടെന്നാണ്

ആദിശബ്ദത്തിന്റെ സാരം. "അവന്റെ പേര് ഉത് എന്നാണ്. അവൻ ഹിരണ്മയശ്മശ്രുവാണ്" (ഛാന്ദോഗ്യം 1-6-7-6) മുതലായതു നോക്കുക. ബ്രഹ്മം നിർഗ്ഗുണംതന്നെയാണെങ്കിലും ഉപാസനയ്ക്കുവേണ്ടി നാമരൂപങ്ങളിൽ അന്തർഭവിച്ച ഗുണങ്ങളെക്കൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തെ സഗുണനാക്കി അവിടവിടെ ഉപദേശിക്കുന്നതാണെന്ന് മുമ്പ് തന്നെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ബ്രഹ്മം സർവ്വവ്യാപിയാണെങ്കിലും ധ്യാനസിദ്ധിക്കുവേണ്ടി പ്രത്യേകം സ്ഥാനത്തെ കല്പിക്കുന്നതിന്നു വിരോധമില്ല. ഇത് വിഷ്ണുവിന്റെ ഉപാസനയ്ക്ക് ശാലഗ്രാമമാകുന്ന സ്ഥാനത്തെ വിധിക്കുംപോലെയാണ് എന്നതും മുമ്പുതന്നെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. 14.

സുഖവിശിഷ്ടാഭിധാനാദേവച. 15.

സുഖവിശിഷ്ടമെന്നുമുരക്കയാൽ. 15.

അത്രയുമല്ല, ഈ വാക്യത്തിൽ നിർദ്ദേശിക്കുന്നത് ബ്രഹ്മത്തെയാണൊ അല്ലയോ എന്ന് വാദിപ്പാൻതന്നെ അവകാശമില്ല. കാരണം സുഖവിശിഷ്ടത്വം പറഞ്ഞതുകൊണ്ടുതന്നെ ബ്രഹ്മത്വം സിദ്ധമായിരിക്കുന്നു. "പ്രാണൻ ബ്രഹ്മം, കം ബ്രഹ്മം, ഖം ബ്രഹ്മം" എന്നിങ്ങിനെ വാക്യത്തിന്റെ ആദിയിൽ ബ്രഹ്മത്തെ സുഖവിശിഷ്ടനായിപ്പറഞ്ഞുപോയിട്ടുണ്ടല്ലൊ. ആ ബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെയാണ് ഇവിടേയും പറയുന്നത്. പ്രകൃതത്തെ വിടാതെ അതിനെ സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത് ന്യായ്യമാണല്ലൊ. "ആചാര്യനാകട്ടെ നിണക്കു വഴി പറഞ്ഞുതരും." (ഛാന്ദോഗ്യം 4-14-1) എന്ന് പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് ഗതിയേമാത്രമാണ് ആചാര്യൻ പറഞ്ഞുതരുമെന്ന് പ്രതിജ്ഞ ചെയ്തത്. വിദ്യാഭേദത്തെയല്ല എന്നു സാരം.

എന്നാൽ പിന്നെ വാക്യോപക്രമത്തിൽ സുഖവിശിഷ്ടനായി ബ്രഹ്മത്തെപ്പറയുന്നു എന്നെങ്ങിനെ അറിയപ്പെടുന്നു എന്നു പറയാം. "പ്രാണൻ ബ്രഹ്മം, 'കം' ബ്രഹ്മം, 'ഖം' ബ്രഹ്മം" എന്നിങ്ങിനെ അഗ്നികൾ പറഞ്ഞത് കേട്ടിട്ട് ഉപ

കോസലൻ "പ്രാണൻ ബ്രഹ്മമെന്നു പറഞ്ഞത് എനിക്ക് മനസ്സിലായി. എന്നാൽ 'കംവും', 'ഖംവും' എന്നതു മനസ്സിലായില്ല." എന്നു പറഞ്ഞതിന്നു മറുവടി "'കം' എന്തോ അതു 'ഖം', 'ഖം' എന്തോ അതു 'കം'"(ഛാന്ദോഗ്യം 4-10-5) എന്നാണ്. ഖം എന്ന ശബ്ദം ഭൂതാകാശം എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് ലോകത്തിൽ നിരൂഢം അല്ലെങ്കിൽ നടപ്പ് ആയിരിക്കുന്നത്. ഖമ്മിന്റെ വിശേഷണമായിട്ട് സുഖാത്മകമായ കമ്മിനെ ചേർത്തിട്ടില്ലെങ്കിൽ വെറും ഭൂതാകാശത്തിൽ ബ്രഹ്മശബ്ദം നാമാദികളിൽ എന്നപോലെ പ്രതീകാഭിപ്രായേണ പ്രയോഗിച്ചതാണെന്ന പ്രതീതി ജനിക്കും. * അങ്ങിനെതന്നെ വിഷയേന്ദ്രിയസന്നികർഷംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന ന്യൂനസുഖം എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് കം എന്ന ശബ്ദം പ്രസിദ്ധമായിരിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് കം എന്ന ശബ്ദത്തെ ഖം എന്ന വിശേഷണംകൂടാതെ പരിഗ്രഹിക്കുന്നപക്ഷം ബ്രഹ്മം ലൌകികസുഖാത്മകമല്ലെങ്കിൽന്യൂനസുഖാത്മകമാണെന്ന പ്രതീതി ജനിക്കും. രണ്ടു ശബ്ദങ്ങളും അന്യോന്യം വിശേഷിക്കുമ്പോൾ കം, ഖം എന്ന രണ്ടുംകൂടി സുഖസ്വരൂപനായ ബ്രഹ്മത്തെ ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നു. "പ്രാണൻ ബ്രഹ്മം, കം ബ്രഹ്മം, ഖം ബ്രഹ്മം." ഇവിടെ രണ്ടാമത്തെ ബ്രഹ്മശബ്ദം ഉപയോഗിക്കാതെ, കം, ഖം, ബ്രഹ്മം എന്നു മാത്രമേ പറഞ്ഞിരുന്നുള്ളു എങ്കിൽ കം ശബ്ദത്തെ ഖമ്മിന്റെ വിശേഷണമായിട്ടു മാത്രമേ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളു എന്നതുകൊണ്ട് സുഖമാകുന്ന ഗുണത്തെ ധ്യാനിക്കേണ്ടതായി വിധിച്ചിട്ടില്ല എന്നു വന്നുകൂടും. അങ്ങിനെ വരരുത് എന്നുവെച്ച് കം, ഖം എന്നീ രണ്ടു ശബ്ദങ്ങളുടേയും തലയ്ക്കു് ബ്രഹ്മശബ്ദംവെച്ച് 'കം ബ്രഹ്മം, ഖം ബ്രഹ്മം' എന്നാക്കിയതാണ്. വാക്യത്തിലെ താൽപര്യം ഗുണിയായ ബ്രഹ്മത്തേപ്പോലെതന്നെ ഗുണമായ സുഖത്തേയും ധ്യാനിക്കണ

* പരമാത്മവിഷയമായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മശബ്ദത്തെ നാമാദികളിൽ പ്രക്ഷേപിക്കുന്നപോലെ ഒരു വാക്കിന്റെ അർത്ഥത്തെ അർത്ഥാന്തരവാചിയായ മറ്റൊരുവാക്കിൽ പ്രക്ഷേപിക്കുന്നതിനെ പ്രതീകം എന്നു പറയുന്നു.

മെന്നാണ്. അതുകൊണ്ടിപ്രകാരം വാക്യത്തിൻെറ ഉപക്രമത്തിൽ (ആദിയിൽ) ഗുണവിശിഷ്ടനായി ബ്രഹ്മത്തെ ഉപദേശിച്ചിരിക്കുന്നു. ഗാർഹപത്യാദികളായ അഗ്നികൾ പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം അല്ലെങ്കിൽ മുറയ്ക്ക് അവരവരുടെ മാഹാത്മ്യത്തെ ഉപദേശിച്ച് "വത്സാ, നിണക്ക് ഇപ്പോൾ ഉപദേശിച്ചതാണ് ഞങ്ങളുടെ വിദ്യയും ആത്മവിദ്യയും" എന്നു പറഞ്ഞ് ഉപസംഹരിക്കുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ ഇതാണ് ആദ്യം നിർദ്ദേശിച്ച ബ്രഹ്മം എന്ന് അറിയിക്കുന്നു.

"ആചാര്യൻ നിണക്ക് മാർഗ്ഗത്തെ പറഞ്ഞുതരും" എന്നു പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് മാർഗ്ഗത്തെ മാത്രം പറഞ്ഞുതരുമെന്ന പ്രതിജ്ഞ, വിദ്യാന്തരത്തെ അല്ലെങ്കിൽ വിഷയാന്തരത്തെപ്പറഞ്ഞുതരുവാനുള്ള ഇച്ഛയെത്തടുക്കുന്നു. "താമരയുടെ ഇലയിൽ ജലസംഗം ഉണ്ടാകാത്തതുപോലെ ഈ വിദ്യയറിയുന്നവനിൽ പാപകർമ്മത്തിൻെറ സംശ്ലേഷം ഉണ്ടാകയില്ല." എന്നിങ്ങിനെ അക്ഷിപുരുഷനെ അറിയുന്നവന്ന് പാപംകൊണ്ട് നാശം ഭവിക്കുന്നില്ല എന്നു പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് അക്ഷിപുരുഷൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നു കാണിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് പ്രകൃതമായ ബ്രഹ്മം അക്ഷിസ്ഥനും സംയദ്വാമത്വാദിഗുണങ്ങളോടുകൂടിയവനും ആണെന്ന് പറഞ്ഞിട്ട് അത് അറിയുന്നവൻെറ അർച്ചിസ്സ് (തേജസ്സ്) മുതലായ മാർഗ്ഗങ്ങളിൽക്കൂടിയുള്ള ഗതിയെ ഞാൻ ഇനി പറവാൻ പോകുന്നു എന്ന് പറഞ്ഞുംകൊണ്ട് "കണ്ണിൽ കാണപ്പെടുന്ന പുരുഷൻ ആത്മാവാണ് എന്നു പറഞ്ഞു." (ഛാന്ദോഗ്യം 4-15-1) എന്നിങ്ങിനെ ആരംഭിക്കുന്നു. 15.

ശ്രുതോപനിഷൽകഗത്യഭിധാനാച്ച 16.

ബ്രഹ്മവിദ്ഗതിശ്രുതേശ്ച താല്പര്യം. 16.

ശ്രുതോപനിഷൽകൻെറ അല്ലെങ്കിൽ രഹസ്യജ്ഞാനം കേട്ടുധരിച്ചിട്ടുള്ളവൻെറ അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മജ്ഞൻെറ ദേവയാ

നം എന്ന ഗതി ശ്രുതിയിൽ പ്രസിദ്ധമാകകൊണ്ടും അക്ഷി സ്ഥാനനായ പുരുഷൻ പരമേശ്വരൻതന്നെ. "തപസ്സുകൊണ്ടും ബ്രഹ്മചര്യംകൊണ്ടും വിശ്വാസംകൊണ്ടും ജ്ഞാനംകൊണ്ടും ആത്മാവിനെത്തേടുന്നവർ മരിക്കുമ്പോൾ ഉത്തരമാർഗ്ഗേണ ആദിത്യനെ പ്രാപിക്കുന്നു. ആദിത്യൻ എന്നു പറഞ്ഞത് ഹിരണ്യഗർഭപദമാണ്. ഇത് പ്രാണശരീരന്മാരായ ജീവന്മാരുടെ ഇരിപ്പിടമാണ്. ഇവിടെ മരണമോ ഭയമോ ഇല്ല. ഇത് പരമപദമാണ്. ഇവിടെനിന്നാരും വീണ്ടും ജനിപ്പാൻ ഭൂമിയിലേക്ക് മടങ്ങിപ്പോരേണ്ടാ. ഇവിടെ എത്തിയവർക്ക് പിന്നെ ജന്മമില്ലെന്നു സാരം" (പ്രശ്നം. 1-10) എന്ന് ശ്രുതി പറയുന്നു. സ്മൃതിയിലും "യാതൊരുത്തരായണകാലത്തിങ്കൽ അഗ്നി, ജ്യോതിസ്സ്, അഹസ്സ്, ശുക്ലപക്ഷം, ഷണ്മാസം, വർഷം മുതലായ ദേവന്മാർ തത്തൽകാലാഭിമാനികളായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു, അപ്പോൾ മരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മോപാസകന്മാരായ യോഗികൾ ഉൽക്രമേണ ബ്രഹ്മത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു. നേരിട്ട് പ്രാപിക്കുന്നില്ലെന്നു സാരം" (ഗീതാ 8-24) എന്നു പറയുന്നു. (ഇവിടെ ബ്രഹ്മവിദഃ എന്നതിന്റെ അർത്ഥം 'ബ്രഹ്മത്തെ ഉപാസ്യത്വേന അറിയുന്നവർ' എന്നാണ്) ഇവിടെ അക്ഷിപുരുഷനെ അറിയുന്നവനും അതേഗതിതന്നെയാണ് പറയുന്നതായിക്കാണപ്പെടുന്നത്. "ഈ ഉപാസകൻ മരിക്കുമ്പോൾ പുത്രാദികൾ ശവസംസ്കാരാദികർമ്മം ചെയ്താലും ചെയ്തില്ലെങ്കിലും അവൻ അർച്ചിർമ്മാർഗ്ഗത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു." എന്നു തുടങ്ങി അനന്തരം "ആദിത്യനിൽനിന്നു ചന്ദ്രനേയും ചന്ദ്രങ്കൽനിന്ന് വിദ്യുത്തിനെയും പ്രാപിക്കുന്നു. ഇവിടെ അമാനുഷനായ ഒരു പുരുഷൻ മൃതോപാസകന്മാരെ ബ്രഹ്മത്തെ പ്രാപിപ്പിക്കുന്നു. ഇതാണ് ദേവയാനം അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മപഥം. ഈ മാർഗ്ഗത്തിൽക്കൂടിപ്പോകുന്നവർക്ക് മനുസൃഷ്ടിസാമാന്യമായ ജനനമരണപരിവർത്തനം ഉണ്ടാകുന്നില്ല." (ഛാന്ദോഗ്യം 4-15-5) എന്നാണ് പറയുന്നത്. അതുകൊണ്ടിവിടെ ബ്രഹ്മജ്ഞാനിക്കുള്ളതായി പ്രസിദ്ധമായിരിക്കുന്ന ഗതി ഹേതുവായിട്ട് അ

ക്ഷിസ്ഥനായ പുരുഷൻ ബ്രഹ്മമാണെന്ന് നിശ്ചയിക്കപ്പെടുന്നു. 16.

അനവസ്ഥിതേരസംഭവാച്ചനേതരഃ. 17.

അസംഭവാനവസ്ഥിതിപ്രസക്തിയന്യമെങ്കിലോ. 17.

അക്ഷിപുരുഷൻ ഛായാത്മാവൊ വിജ്ഞാനാത്മാവൊ ദേവതാത്മാവോ ആവാം എന്നു പിന്നെപ്പറഞ്ഞുവെല്ലോ, അതിന്ന സമാധാനം:—ഛായാത്മാദികളിൽ ഒന്നിനെ ഇവിടെ ഗ്രഹിപ്പാൻ അവകാശമില്ല. കാരണം അവയ്ക്കൊന്നിനുമവസ്ഥിതിയില്ല. ഛായാത്മാവ് കണ്ണിൽ നിത്യമായി നിരന്തരമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നില്ല. ഒരാൾ എപ്പോൾ കണ്ണിന്റെ അടുത്തു ചെല്ലുന്നുവോ അപ്പോൾ അയാളുടെ പ്രതിബിംബം കണ്ണിൽ കാണപ്പെടുന്നു. അവൻ അകന്നുപോകുമ്പോൾ പ്രതിബിംബം കണ്ണിൽ കാണാതെയായും വരുന്നു. "കണ്ണിൽക്കാണപ്പെടുന്ന ഈ പുരുഷൻ" എന്നു ശ്രുതിയും പുരുഷന്റെ അടുപ്പംഹേതുവായിട്ട് അവനവന്റെ കണ്ണിൽ കാണപ്പെടുന്ന പുരുഷനെയാണ് ഉപാസിക്കേണ്ടതായി ഉപദേശിക്കുന്നത്. ഉപാസനാസമയത്ത് ഉപാസകൻ ഒരാളെ തന്റെ കണ്ണിന്റെ സമീപം ഇരുത്തി അയാളുടെ ഛായാ തന്റെ കണ്ണിൽ പതിപ്പിച്ച് ആ ഛായയെ ഉപാസകൻ ഉപാസിക്കുന്നതായി കല്പിക്കുന്നത് യുക്തമല്ല. "ഈ ശരീരനാശത്തോടുകൂടിത്തന്നെ ഛായാത്മാവും നശിക്കുന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 8-9-1). എന്നിങ്ങിനെ ശ്രുതി ഛായാത്മാവിന്റെയും അനവസ്ഥിതത്വത്തെ അല്ലെങ്കിൽ അനിത്യത്വത്തെക്കാണിക്കുന്നു. ആ ഛായാത്മാവിൽ അമൃതത്വാദിഗുണങ്ങൾ കാണാത്തതുകൊണ്ട് അക്ഷിപുരുഷൻ ഛായാത്മാവായി ഭവിക്കുന്നത് അസാധ്യമാണ്.

അതുപോലെതന്നെ വിജ്ഞാനാത്മാവിനുള്ള സംബന്ധം സമഗ്രശരീരേന്ദ്രിയങ്ങളോടു സാമാന്യേനയായിരിക്കെ ചക്ഷുസ്സിൽ മാത്രം വിജ്ഞാനാത്മാവ് ഇരിക്കുന്നതായിപ്പറയുന്നത്

ശക്യമല്ല. എന്നാൽ ബ്രഹ്മമാകട്ടെ വിഭുവാണെങ്കിലും ധ്യാന സിദ്ധ്യത്ഥം അതിന്നു ഹൃദയാദിദേശങ്ങളോട് പ്രത്യേകസംബന്ധം ഉണ്ടാകുന്നതായി മുമ്പുതന്നെ കണ്ടിട്ടുണ്ട്. വിജ്ഞാനാത്മാവിന്നും അമൃതത്വാദിഗുണങ്ങളോട് സംബന്ധമില്ലായ്മ സമാനമാണ്. ഛായാത്മാവിനെന്നപോലെ വിജ്ഞാനാത്മാവിന്നും അമൃതത്വാദി ഗുണങ്ങൾ ഇല്ലെന്നു സാരം. വിജ്ഞാനാത്മാവ് പരമാത്മാവിങ്കൽനിന്ന് അന്യമല്ലെങ്കിലും വിജ്ഞാനാത്മാവിങ്കൽ അവിദ്യാ, കാമം, കമ്മം ഇവയാൽ ഉണ്ടാക്കിത്തീക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള മത്ത്യത്വവും ഭയവും അദ്ധ്യാരോപിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതു കൊണ്ട് അമൃതത്വവും അഭയത്വവും വിജ്ഞാനാത്മാവിൽ ചേരുന്നതല്ല. സംയദ്വാമത്വാദികളും വിജ്ഞാനാത്മാവിൻെറ അനീശ്വരത്വം നിമിത്തം അതിൽ യോജിക്കുന്നതല്ല. "ദേവതാത്മാവ് രശ്മികളെക്കൊണ്ട് കണ്ണിൽ പ്രതിഷ്ഠിതനാണ്" എന്നിങ്ങിനെ ശ്രുതി പറയുന്നതുകൊണ്ട് ദേവതാത്മാവ് കണ്ണിൽ ഇരിക്കുന്നുണ്ട് എങ്കിലും അത് ബാഹ്യരൂപനാകയാൽ അതിന്നു ആത്മത്വമില്ല. ദേവതാത്മാവിന്നു ഉൽപത്തിപ്രളയങ്ങൾ ഉള്ളതായി ശ്രുതി പറയുന്നതുകൊണ്ട് അമൃതത്വാദിഗുണങ്ങൾ അതിനു സംഭവിക്കുന്നതല്ല. ദേവന്മാരുടെ അമരത്വവും ചിരസ്ഥായിത്വാപേക്ഷമാണ്. സാപേക്ഷകമെന്നല്ലാതെ അവരുടെ അമരത്വം ആത്യന്തികമല്ല. ദേവന്മാരുടെ ഐശ്വര്യവും പരമേശ്വരാധീനം എന്നല്ലാതെ സ്വായത്തമോ സ്വാഭാവികമോ സ്വതന്ത്രമോ അല്ല. "കാററ് ചലിക്കുന്നത് അല്ലെങ്കിൽ വീശുന്നത് ബ്രഹ്മത്തെ ഭയപ്പെട്ടിട്ടാണ്. ബ്രഹ്മത്തെ ഭയപ്പെട്ട് സൂര്യൻ ഉദിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മത്തെ ഭയപ്പെട്ട് അഗ്നിയും ഇന്ദ്രനും തത്തദ്ധമ്മങ്ങളെ നടത്തുന്നു. പറഞ്ഞ നാലുപേരും കഴിച്ച് അഞ്ചാമനായ യമൻ ബ്രഹ്മത്തെ ഭയപ്പെട്ട് ആയുസ്സ് അററവരുടെ അടുക്കലേക്ക് ഓടിച്ചെല്ലുന്നു." (തൈത്തിരീയം 2-8) എന്നാണ് മന്ത്രവണ്ണം. അതുകൊണ്ട് അക്ഷിപുരുഷനെ പരമേശ്വരനായിട്ടുതന്നെയാണ് ഗ്രഹിക്കേണ്ടത്. ഈ പക്ഷത്തിൽ "കണ്ണിൽ കാണപ്പെടുന്ന

പുരുഷൻ (അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മം)'' എന്നിങ്ങിനെ അനുഭവം പോലെയുള്ള വചനത്തെ സ്വീകരിച്ചത് ശാസ്ത്രദൃഷ്ടിയേയും വിദ്വദ്വിഷയത്തേയും അഭിരുചിയുണ്ടാക്കുവാൻ ആവശ്യമായ സിദ്ധവൽപ്രകടനത്തേയും അപേക്ഷിച്ചിട്ടാണെന്ന് വ്യാഖ്യാനിക്കേണ്ടതാണ്. 17.

5. അന്തര്യാമ്യധികരണം സൂത്രം. 18—20.

അന്തര്യാമ്യധിദൈവാദിഷുതദ്ധർമ്മവ്യപദേശാൽ. 18.

ദേവാദിസർവ്വാന്തര്യാമീ
ബ്രഹ്മംതാൻതദ് ഗുണോക്തിയാൽ. 18.

"യാവനൊരുവൻ ഈ ലോകത്തേയും പരലോകത്തേയും സർവ്വഭൂതങ്ങളേയും അവയുടെ ഉള്ളിൽ ഇരുന്ന് സംയമനം ചെയ്യുന്നു'' എന്നു തുടങ്ങിപ്പിന്നേ "യാവനൊരുവൻ പൃഥിവിയിൽ പൃഥിവിയുടെ ഉള്ളിൽ ഇരുന്ന് പൃഥിവിയാൽ അറിയപ്പെടുന്നില്ല, പൃഥിവി യാവനൊരുവൻെറ ശരീരമായി ഭവിക്കുന്നു, യാവനൊരുവൻ പൃഥിവിയുടെ ഉള്ളിൽ ഇരുന്ന് പൃഥിവിയേ യമനംചെയ്യുന്നു, ആ ഇവൻ നിൻെറ ആത്മാവും അന്തര്യാമിയും അമൃതനും ആകുന്നു.'' (ബൃഹദാരണ്യം 3-7-1-2) എന്നിങ്ങിനെയൊക്കെയും ശ്രുതി പറയുന്നു. ഇവിടെ ദേവന്മാരേയും ലോകങ്ങളേയും വേദങ്ങളേയും യജ്ഞങ്ങളേയും ഭൂതങ്ങളേയും ആത്മാവിനേയും ഉള്ളിലിരുന്ന് യമനം ചെയ്യുന്ന ഒരു അന്തര്യാമിയെ ശ്രുതി പറയുന്നു. അത് ദേവാദികളിൽ അധിഷ്ഠിതനായി അവ താനാണെന്ന് അഭിമാനിക്കുന്ന വല്ല ദേവതാത്മാവോ അണിമാദ്യൈശ്വര്യങ്ങളെ പ്രാപിച്ച വല്ല യോഗിയോ അഥവാ പരമാത്മാവൊ അല്ലെങ്കിൽ മററു വല്ല വസ്തുവോ എന്ന സംശയം അന്തര്യാമി എന്ന അപൂർവ്വസംജ്ഞാപ്രയോഗം കണ്ടിട്ടുണ്ടായിത്തീരുന്നു. എന്നാൽ പിന്നെ എന്തെന്നാണ് നമുക്കു തോന്നുന്നത്? എന്നതിനു പൂർവ്വപക്ഷിയുടെ അഭിപ്രായം:—

അന്തര്യാമീ എന്ന പേര് അശ്രുതചരമല്ലെങ്കിൽ പണ്ട് കേട്ടിട്ടില്ലാത്തതാകകൊണ്ട് ആ പേരിനെ ധരിക്കുന്ന വസ്തുവും അറിയാത്ത മററു വല്ല വസ്തുവും ആയിരിക്കണം. അഥവാ അനിശ്ചിതരൂപമായ വസ്ത്വന്തരത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നത് ശക്യമല്ല. എങ്കിലും അന്തര്യാമീ എന്ന ശബ്ദം അന്തര്യമനം അല്ലെങ്കിൽ ഉള്ളിൽ ഇരുന്ന് നിയമനം ചെയ്യുന്നവൻ എന്ന അർത്ഥത്തോടുകൂടിയതാകകൊണ്ട് ആ ശബ്ദം അത്യന്തം അപ്രസിദ്ധം എന്ന് പറഞ്ഞുകൂടാ. അതുകൊണ്ട് പൃഥിവ്യാദികൾ താനാണെന്ന് അഭിമാനിക്കുന്ന വല്ല ദേവനും ആയിരിക്കാം അന്തര്യാമീ. അങ്ങിനെതന്നെ ശ്രുതിയും ഉണ്ട്. "തന്റെ ശരീരം പൃഥിവിയും, ചക്ഷുസ്സ് അഗ്നിയും, മനസ്സ് ജ്യോതിസ്സും ആയിരിക്കുന്നവൻ" (ബൃഹദാരണ്യം 3-9-10) എന്നിങ്ങിനെയും മററും പറയുന്നു. അങ്ങിനെയുള്ള ഒരു ദേവന്ന് ശരീരേന്ദ്രിയാദികളുള്ളതുകൊണ്ട് പൃഥിവ്യാദികളുടെ ഉള്ളിൽ ഇരുന്നു അവയെ നിയമനം ചെയ്യുന്നു എന്നിങ്ങിനെ പറഞ്ഞ നിയന്തൃത്വം ദേവതാത്മാവിന്നു യുക്തംതന്നെ. സിദ്ധനായ ഒരു യോഗിക്കും സർവ്വാന്തപ്രവേശം അല്ലെങ്കിൽ വ്യാപിത്വം ഹേതുവായിട്ട് നിയന്തൃത്വം ഭവിക്കാം. എന്നാൽ ഈ അന്തര്യാമി, ശരീരവും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും ഇല്ലാത്ത പരമാത്മാവാണെന്നു തോന്നുന്നില്ല. എന്നിങ്ങിനെ വന്നുകൂടിയ പൂർവ്വപക്ഷത്തിന്നു മറുവടി താഴെ പറയുന്നു:—

അധിദൈവാദികളിൽ അന്തര്യാമിയായിട്ട് ശ്രുതി ആരെപ്പറയുന്നുവോ അത് പരമാത്മാവു തന്നെയാണ് മറെറാന്നല്ല. കാരണം പരമാത്മധർമ്മങ്ങളെ വ്യപദേശിക്കുന്നതുതന്നെ. ആ പരമാത്മധർമ്മങ്ങളെ നിർദ്ദേശിക്കുന്നതായിട്ടാണ് ഇവിടെക്കാണുന്നത്. പൃഥിവ്യാദിയേയും അധിദൈവാദിഭേദങ്ങളെക്കൊണ്ട് നാനാരൂപമായിത്തീർന്ന സൃഷ്ടിവർഗ്ഗത്തേയും അവയുടെ ഉള്ളിൽ ഇരുന്ന് യമനം ചെയ്യുന്നു എന്നിങ്ങിനെ പറഞ്ഞ നിയന്തൃത്വം പരമാത്മധർമ്മമായിട്ടാണ് യോജിക്കുന്നത്. സർവ്വവികാരങ്ങളുടെയും കാരണം പരമാത്മാവായിരിക്കുമ്പോൾ

സർവ്വശക്തിയും പരമാത്മാവിങ്കലാണ് യോജിക്കുന്നത്. "ഇത് നിൻെറ ആത്മാവും അന്തര്യാമിയും അമൃതനുമാണ്" എന്ന ദിക്കിലെ ആത്മത്വവും അമൃതത്വവും മുഖ്യാർത്ഥം നോക്കുമ്പോൾ പരമാത്മാവിങ്കലാണ് ചേരുന്നത്. "യാവനൊരുവനെ പൃഥിവി അറിയുന്നില്ല." എന്നിങ്ങിനെ പൃഥിവീദേവതക്ക് അറിഞ്ഞുകൂടാത്തതായ അന്തര്യാമിയെപ്പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് ദേവതാത്മാവിങ്കൽനിന്ന് അന്യനാണ് അന്തര്യാമി എന്നു കാണിക്കുന്നു. പൃഥിവീദേവതക്ക് താൻ പൃഥിവിയാണെന്നിങ്ങിനെ തന്നെത്താൻ അറിയാമല്ലൊ. അങ്ങിനെതന്നെ "അദൃഷ്ടനും അശ്രുതനും" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള വ്യപദേശം രൂപാദികളില്ലാത്തതുകൊണ്ട് പരമാത്മാവിൽ യോജിക്കുന്നുണ്ട്.

പിന്നെയാകട്ടെ ശരീരേന്ദ്രിയങ്ങളില്ലാത്ത പരമാത്മാവിങ്കൽ യമയിതൃത്വം അല്ലെങ്കിൽ നിയന്തൃത്വം യോജിക്കയില്ല എന്നു പറഞ്ഞുവെല്ലോ. അത് ഒരു ദോഷമല്ല. പരമാത്മാവ് ആരെയാണൊ നിയമനംചെയ്യുന്നത്, അവരുടെ ശരീരേന്ദ്രിയങ്ങൾകൊണ്ടുതന്നെ പരമാത്മാവും ശരീരേന്ദ്രിയങ്ങളോടുകൂടിയവനായി ഭവിക്കുന്നു എന്നത് ഉപപന്നമാണ്. ജീവാത്മാവിൻെറ ഒരു നിയന്താവായിട്ട് ഒരു പരമാത്മാവ് വേണമെങ്കിൽ അതിൻെറ നിയന്താവായി മറ്റൊന്നും അതിന്നും നിയന്താവായി വേറെ ഒന്നും വേണം എന്നിങ്ങിനെ അനവസ്ഥാദോഷം വന്നുകൂടുന്നതല്ലയോ എന്നു ചോദിക്കുന്നതായാൽ വാസ്തവത്തിൽ പരമാത്മാവും ജീവാത്മാവും അഭിന്നമാകകൊണ്ട് അനവസ്ഥാദോഷം നേരിടുന്നില്ലെന്നു മറുവടി പറയുന്നു.* രണ്ടും ഭിന്നങ്ങളാകുമ്പോഴാണെല്ലൊ അനവസ്ഥയു

* ഒരു കവവൻ കളിപ്പിക്കുമ്പോൾ താൻ കളിക്കുന്നതായി അചേതനമായ പാവക്ക് തോന്നുന്നില്ലെങ്കിലും അതു കളിക്കുന്നതായി കാണികൾക്കു തോന്നുന്നു. പരമാത്മാവിൻെറ പാവയായ ജീവൻ ചേതനനാകയാൽ അതു കളിക്കുന്നതായി അതിന്നും നമുക്കും തോന്നുന്നു. ജീവത്വം അവിദ്യാകല്പിതമാകയാൽ വാസ്തവത്തിൽ പരമാത്മാവിൽനിന്ന് അന്യമാ

ണ്ടാകുന്നത്. അതുകൊണ്ട് പരമാത്മാവുതന്നെയാണ് അന്തൎയ്യാമി. 18.

നച സ്മാൎത്തമതദ്ധൎമ്മാഭിലാപാൽ. 19.

പ്രധാനത്തിനുചേരാത്തഗുണങ്ങളെയുരസ്സയാൽ
അന്തൎയ്യാമിയതാകുന്നതെങ്ങിനേയപ്രധാനവും? 19.

അതങ്ങിനെയിരിക്കട്ടെ. അദ്രഷ്ടത്വാദിഗുണങ്ങൾ സാംഖ്യസ്മൃതികല്പിതമായ പ്രധാനത്തിലും യോജിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രധാനത്തിനു രൂപാദികളില്ലെന്നാണ് അവരുടെ മതം. "സമഗ്രമായിത്തന്നിൽത്തന്നെ ലയിച്ചുവോ എന്ന തോന്നുംവണ്ണം പ്രധാനം അചിന്ത്യവും അവിജ്ഞേയവും ആകുന്നു." (മനു 1-5) എന്ന് സ്മൃതി പറയുന്നു. പ്രധാനം സൎവ്വവികാരങ്ങളുടെയും കാരണമാകകൊണ്ട് നിയന്തൃത്വം അതിന്നു സംഗതമാണ്. അതുകൊണ്ട് അന്തൎയ്യാമിശബ്ദം പ്രധാനപരമാകട്ടെ. "ഈക്ഷതേൎന്നാശബ്ദം" (ബ്രഹ്മ 1-1-5) എന്ന സൂത്രംകൊണ്ട് പ്രധാനവാദത്തെ നിരാകരിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അദ്രഷ്ടത്വാദിഗുണങ്ങളെ വ്യപദേശിച്ചതുകൊണ്ട് അന്തൎയ്യാമി പ്രധാനമാണെന്നു പിന്നേയും ശങ്കിച്ചേക്കാം. അതുകൊണ്ടതിനും മറുവടി പറയുന്നു. അന്തൎയ്യാമിശബ്ദം സ്മൃതിയിൽ പറഞ്ഞ പ്രധാനപരമാവാനും അൎഹിക്കുന്നില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ പ്രധാനത്തിന്നില്ലാത്ത ഗുണങ്ങൾ അന്തൎയ്യാമിക്കുള്ളതായിപ്പറഞ്ഞിരിക്കകൊണ്ടുതന്നെ. അദ്രഷ്ടത്വാദിഗുണങ്ങൾ പ്രധാനത്തിന്നുള്ളതായിപ്പറയാമെങ്കിലും ദ്രഷ്ടൃത്വാദിഗുണങ്ങൾ പ്രധാനത്തിന്നുള്ളതായിപ്പറഞ്ഞുകൂടാ. കാരണം പ്രധാനം അചേ

യി ജീവനെന്നൊന്നില്ല. നിഷ്ക്രിയനായ പരമാത്മാവ് കല്പിതങ്ങളായ ജീവന്റെ കൎമ്മവാസനകളെ അനുസരിച്ച് അഭിധ്യാനമാത്രേണ കല്പിത ജീവനെക്കൊണ്ട് കല്പിതകൎമ്മങ്ങളെ ചെയ്യിക്കയും കല്പിതഫലങ്ങളെ ഭുജിപ്പിക്കയും ചെയ്യുന്നു. പരമാത്മാവ് അദ്വിതീയമാകയാൽ അനവസ്ഥാ അസംഭവമാണ്.

തനമൾണെന്നാണ് സാംഖ്യമതം. അന്തര്യാമി "കാണപ്പെടാത്തവനെങ്കിലും കാണുന്നവനും, അശ്രുതനെങ്കിലും കേൾക്കുന്നവനും, അചിന്ത്യനെങ്കിലും ചിന്തിക്കുന്നവനും, അറിയപ്പെടാത്തവനെങ്കിലും അറിയുന്നവനും ആകുന്നു" എന്നിവിടെ വാക്യശേഷത്തിൽ കാണുന്നുണ്ട്. ആത്മത്വവും പ്രധാനത്തിനു ചേരുന്നതല്ല. 19.

ആത്മത്വം ദ്രഷ്ടൃത്വം മുതലായത് ഇല്ലായ്കയാൽ പ്രധാനം അന്തര്യാമിയല്ലെന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നപക്ഷം അന്തര്യാമി ശാരീരനാകട്ടേ. ചേതനത്വം ഹേതുവായിട്ട് ശാരീരൻ ദ്രഷ്ടാവും ശ്രോതാവും മന്താവും വിജ്ഞാതാവും പ്രത്യക്കാകകൊണ്ട് ആത്മാവും ആകുന്നു. മുജ്ജന്മകർമ്മഫലം അനുഭവിക്ക എന്നത് യോജിക്കണമെങ്കിൽ അവിനാശിയായിരിക്കേണ്ടതുകൊണ്ട് ശാരീരൻ അമൃതനും ആണ്. അദൃഷ്ടത്വാദിധർമ്മങ്ങൾ ശാരീരനിൽ പ്രസിദ്ധമാണ്. കാണുക മുതലായ ക്രിയയുടെ കർത്താവാണ് ശാരീരൻ എന്നുവെച്ചാൽ ശാരീരൻ ദ്രഷ്ടാവാണെന്നു സാരം. ആ ദ്രഷ്ടാവായ ശാരീരൻതന്നെ ദൃഷ്ടമായാൽ ഒരുവനിൽത്തന്നെ വൃത്തിവിരോധം നേരിടും. അതുകൊണ്ട് ദ്രഷ്ടാവായ ശാരീരൻ അദൃഷ്ടനാണ്. (ദ്രഷ്ടൃത്വവും ദൃശ്യത്വവും ഒരേ വസ്തുവിങ്കൽ ഇല്ലെന്നു സാരം.) "ദർശനത്തിന്റെ ദ്രഷ്ടാവിനെ നിനക്കു കാണ്മാൻ കഴികയില്ല." (ബൃഹദാരണ്യം 3-4-2) എന്നു ശ്രുതിയും പറയുന്നു. ആ ശാരീരൻ ഭോക്താവാകകൊണ്ട് ശരീരേന്ദ്രിയാദിസാമഗ്രിയെ നിയമനംചെയ്യുന്ന ശീലവും അതിനുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ശാരീരനാണ് അന്തര്യാമി എന്ന വാദത്തിന്ന് അടുത്ത സൂത്രം സമാധാനം പറയുന്നു.

ശാരീരശ്ചോഭയേപിഹി ഭേദേനൈനമധീയതേ. 20.

അന്തര്യാമിയിൽനിന്നുഭിന്നനിവനെ-
ന്നോതുന്നുശാഖാദ്വയേ. 20

പൂർവ്വസൂത്രത്തിലെ 'ന' എന്നത് ഇവിടെ അനുവർത്തിക്കുന്നു. "ശാരീരശ്ചനാന്തര്യാമീ" ശാരീരനും അന്തര്യാമിയല്ലെന്നു നിർദ്ദേശിക്കുന്നു. കാരണം ദ്രഷ്ടൃത്വാദിഗുണങ്ങൾ ശാരീരനുണ്ടെങ്കിലും ഘടാകാശം എന്നപോലെ ശാരീരൻ ഉപാധികൊണ്ട് പരിച്ഛിന്നനാകയാൽ പൃഥിവ്യാദികളുടെ ഉള്ളിൽ സമഗ്രമായി ഇരുന്ന് അവയെ നിയന്ത്രണം ചെയ്വാൻ ശക്തനല്ല. പോരെങ്കിൽ കാണ്വന്മാർ, മാധ്യന്ദിനന്മാർ എന്ന രണ്ടു ശാഖക്കാരും ശാരീരനെ അന്തര്യാമിയിൽനിന്നു ഭിന്നനായിട്ടും പൃഥിവ്യാദികളെ എന്നപോലെ അധിഷ്ഠാനമായിട്ടും യമനം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടവനായിട്ടും ഉപദേശിക്കുന്നു (പഠിപ്പിക്കുന്നു). "വിജ്ഞാനത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നവൻ" (ബൃഹദാരണ്യം 3-7-22) എന്നു കാണ്വന്മാരും "ആത്മാവിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നവൻ" എന്നു മാധ്യന്ദിനന്മാരും ഉപദേശിക്കുന്നു. "ആത്മാവിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നവൻ" എന്ന പാഠത്തിൽ ആത്മശബ്ദം ശാരീരവാചകമാണ്. "വിജ്ഞാനത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നവൻ" എന്ന പാഠത്തിലും വിജ്ഞാനശബ്ദം ശാരീരപരമാണ്. ശാരീരൻ വിജ്ഞാനമയനാണെല്ലൊ. അതുകൊണ്ട് ശാരീരനിൽനിന്ന് അന്യനായ ഈശ്വരനാണ് അന്തര്യാമീ എന്നു സാധിച്ചു. എന്നാൽ പിന്നെ ഒരേ ദേഹത്തിൽ അന്തര്യാമിയായ ഈശ്വരൻ ശാരീരനായ മറെറാരുവൻ എന്നിങ്ങിനെ രണ്ടു ദ്രഷ്ടാക്കൾ എന്നത് എങ്ങിനെ ചേരും? എന്നു ചോദിക്കുന്നതായാനാൽ അതിലെന്താണ് ചേച്ചകേടുള്ളത് എന്നു ഞങ്ങളും ചോദിക്കുന്നു. ഈശ്വരനിൽനിന്ന് അന്യനായ ദ്രഷ്ടാവില്ലെന്നുള്ള ശ്രുതിവചനത്തിന്ന് വിരുദ്ധമാണ് രണ്ടു ദ്രഷ്ടാക്കൾ ഉണ്ടെന്നു പറയുന്നത്. ഇവിടെ പ്രകൃതനായ അന്തര്യാമിയിൽനിന്ന് അന്യനായ ദ്രഷ്ടാവോ ശ്രോതാവൊ മന്താവൊ വിജ്ഞാതാവൊ ആത്മാവൊ ഇല്ലെന്നാണെല്ലൊ പറയുന്നത്. മറെറാരു നിയന്താവില്ലെന്നു മാത്രമാണ് ഈ വാക്യത്തിന്റെ താൽപര്യം എന്നു വാദിക്കുന്നതായാൽ അതും പററുകയില്ല. കാരണം മറെറാരു നിയന്താവിന്റെ പ്രസംഗമേ ഇവിടെയി

ല്ല; മറെറാരു നിയന്താവിനെ പ്രത്യേകിച്ചെടുത്തു പറഞ്ഞിട്ടില്ല. മറെറാരു അന്തര്യാമിയില്ലെന്നല്ല പറഞ്ഞത്, മറെറാരു ദ്രഷ്ടാവില്ലെന്ന് സാമാന്യമായിട്ടേ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളൂ.

ഈ ആക്ഷേപത്തിന്നു സമാധാനം:—അവിദ്യയാൽ ചമയ്ക്കപ്പെട്ട ശരീരേന്ദ്രിയാദിരൂപമായ ഉപാധിനിമിത്തമാണ് ശാരീരനും അന്തര്യാമിയും തമ്മിൽ ഭേദത്തെ വ്യപദേശിക്കുന്നത്. ഈ ഭേദം വാസ്തവമല്ല. പ്രത്യഗാത്മാവ് ഒന്നേ ഉള്ളൂ രണ്ടില്ല. ഒന്നിനെത്തന്നെ രണ്ടായി വ്യവഹരിക്കുന്നത് ഘടാകാശം മഹാകാശം എന്നിവയെപ്പോലെ ഉപാധിയാൽ ഉണ്ടാക്കിത്തീർക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതാണ്. ഈ ഉപാധികൃതമായ ഭേദവ്യവഹാരനിമിത്തംതന്നെയാണ് ജ്ഞാതാവ്, ജ്ഞേയം എന്ന ഭേദത്തെക്കാണിക്കുന്ന ശ്രുതികളും പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങളും സംസാരാനുഭവവും വിധിപ്രതിഷേധശാസ്ത്രവും ഇവ ഒക്കെയും സംഗതമായി വരുന്നത്. അങ്ങിനെതന്നെ ശ്രുതിയും പറയുന്നു. "രണ്ടായി അല്ലെങ്കിൽ നാനാത്വേന തോന്നുന്നേടത്ത് ഒരുവൻ മറെറാരുവനെക്കാണുന്നു." എന്നിങ്ങിനെ അവിദ്യാവ്യാപ്തലോകത്തിലാണ് വ്യാവഹാരികനാനാത്വത്തെക്കാണിക്കുന്നത്. "സർവ്വവും താൻതന്നെ ആയിത്തീരുന്നേടത്താകട്ടെ അവൻ ആരെ എന്തുകൊണ്ട് കാണും?" എന്നിങ്ങിനെ സമ്യഗ്ദർശനത്തിന്റെ സാമ്രാജ്യത്തിൽ സകല വ്യാവഹാരികനാനാത്വത്തേയും തടുത്തുകളയുന്നു. വ്യാവഹാരികപ്രപഞ്ചം ഇല്ലാതായിത്തീരുന്നു എന്നു സാരം. 20.

6. അദൃശ്യത്വാധികരണം സൂത്രം 21—23.

അദൃശ്യത്വാദിഗുണകോധർമ്മോക്തേഃ. 21.

അദൃശ്യത്വാദിഗുണകൻപരമേശ്വരനായിടം
പരമേശ്വരധർമ്മത്തെക്കഥിക്കുന്നതുകാൺകയാൽ. 21.

"ഇനി, അക്ഷരം അല്ലെങ്കിൽ അവിനാശിയായിരിക്കുന്നതിനെ അറിയുന്നതാണ് പരയായ വിദ്യാ." (ചതുർവ്വേദങ്ങളും

ശിക്ഷാ കല്പം വ്യാകരണം നിരുക്തം ഛന്ദസ്സ് ജ്യോതിഷം എന്നിവയും അപരവിദ്യകളാണ്) "യാതൊന്ന് ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു അവിഷയവും കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ട് ഗ്രഹിച്ചു കൂടാത്തതും ഗോത്രം വർണ്ണം, ചക്ഷുസ്സ്, ശ്രോത്രം, പാണി, പാദം എന്നിവയില്ലാത്തതും ശാശ്വതവും വിഭുവും സർവ്വഗതവും അതിസൂക്ഷ്മവും അവിനാശിയും ഭൂതങ്ങളുടെ ഉൽപത്തി കാരണവും ആയിരിക്കുന്നുവോ അതിനെ ജ്ഞാനികൾ അറിയുന്നു." (മുണ്ഡകം 1-1-5-6).

ഇവിടെ അദൃശ്യത്വാദിഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ ഭൂതയോനി, പ്രധാനമോ, ശാരീരനോ, അഥവാ പരമേശ്വരനോ എന്ന് സംശയം ജനിക്കുന്നു. ഇവിടെ ഭൂതയോനിയെ അചേതനപ്രധാനമായി എടുക്കുന്നതാണ് യുക്തം എന്ന് പൂർവ്വപക്ഷി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. അതിന്നു കാരണം ഭൂതയോനിക്കു ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളായി അചേതനവസ്തുക്കളെ സ്വീകരിച്ചതാണ്. എങ്ങിനെ എന്നാൽ "എട്ടുകാലി നൂലിനെ പുറത്തേക്കു നീട്ടിക്കൊണ്ടുവരികയും അതിനെത്തന്നെ അകത്തേക്കു വലിക്കുകയും ചെയ്യുന്നപോലെയും ഭൂമിയിൽച്ചെടികൾ മുളയ്ക്കുംപോലെയും പുരുഷനിൽ മുടിയും രോമങ്ങളും വളരുമ്പോലെയും അക്ഷരവസ്തുവിൽനിന്ന് വിശ്വം ഉണ്ടാകുന്നു." (മുണ്ഡകം 1-1-7) എന്നു പറയുന്നു. ഇവിടെ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളായി സ്വീകരിച്ച ഊർണ്ണനാഭിയും (എട്ടുകാലിയും) പുരുഷനും ചേതനന്മാരാണെല്ലോ എന്നു വാദിക്കുന്നതായാൽ അല്ല എന്നു ഞങ്ങൾ മറുവടി പറയുന്നു. ചേതനമാത്രങ്കൽനിന്ന് അല്ലെങ്കിൽ ശുദ്ധചേതനനിൽനിന്ന് നൂലോ കേശലോമങ്ങളോ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ചേതനനാൽ അധിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്ന എട്ടുകാലിശരീരത്തിൽനിന്ന് നൂലും അങ്ങിനെയിരിക്കുന്ന പുരുഷശരീരത്തിൽനിന്നു കേശലോമങ്ങളും ഉണ്ടാകുന്നു എന്നത് സിദ്ധമാണ്. അത്രയുമല്ല ഇതിൻെറ മുമ്പിലുള്ള അധികരണത്തിൽ പറഞ്ഞ അദൃഷ്ടത്വാദിഗുണങ്ങൾ പ്രധാനപക്ഷത്തിൽ യോജിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ദ്രഷ്ടൃത്വാദിഗുണങ്ങൾ പ്രധാനത്തിൽ ഇല്ലായ്കയാൽ അ

തിനെ അന്തൎയ്യാമിയായി സ്വീകരിച്ചില്ല. ഇവിടെയാകട്ടെ അദൃശ്യത്വാദിധൎമ്മങ്ങൾ പ്രധാനത്തിലുണ്ട്. ഇവിടെ പ്രധാനത്തിന്നു വിരുദ്ധമായ ഒരു ധൎമ്മവും പറയുന്നതുമില്ല. "സൎവ്വജ്ഞനായി സൎവ്വവിത്തായിരിക്കുന്ന യാതൊന്ന്" (മുണ്ഡകം 1-1-9) എന്ന ഈ വാക്യശേഷം അചേതനപ്രധാനത്തിൽ ഘടിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ഭൂതയോനി പ്രധാനമെന്ന് എങ്ങിനെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു? എന്നതിന്ന് സമാധാനം പറയാം. "യാതൊന്നിനാൽ അദൃശ്യമായ ആ അക്ഷരം അറിയപ്പെടുന്നുവോ" എന്നിവിടെ അക്ഷരശബ്ദംകൊണ്ട് അദൃശ്യത്വാദിഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ ഭൂതയോനിയെപ്പറഞ്ഞിട്ട് പിന്നെ അവസാനത്തിൽ "അത് ഈ ശ്രേഷ്ഠമായ അക്ഷരത്തേക്കാളും ശ്രേഷ്ഠം" എന്നു പറയുന്നതായിക്കാണും (മുണ്ഡകം 2-1-2). അവിടെ യാതൊന്നിനെ അക്ഷരത്തിലും പരനായി ശ്രുതി പറയുന്നുവോ അതു സൎവ്വജ്ഞനും സൎവ്വവിത്തുമാണ്. എന്നാൽ അക്ഷരശബ്ദംകൊണ്ട് പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ഭൂതയോനി പ്രധാനംതന്നെ. ഭൂതയോനി എന്നതിലെ യോനിശബ്ദം നിമിത്തകാരണപരമാകുമ്പോൾ ശാരീരനും ഭൂതയോനിയായി ഭവിക്കാം. ശാരീരനാണല്ലൊ ധൎമ്മാധൎമ്മങ്ങളെക്കൊണ്ട് സകല ഭൂതജാലത്തേയും സമ്പാദിക്കുന്നത്. എന്നിങ്ങിനെയുള്ള പൂൎവ്വപക്ഷത്തിന്ന് മറുവടിപറയുന്നു.

സിദ്ധാന്തം—അദൃശ്യത്വാദിഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ ആ ഭൂതയോനി പരമേശ്വരനല്ലാതെ മറെറാന്നാവാൻ തരമില്ല. അങ്ങിനെ ഗ്രഹിപ്പാൻ കാരണം ധൎമ്മോക്തിയാണ്. പരമേശ്വരധൎമ്മമാണല്ലൊ ഇവിടെപ്പറയുന്നതായിക്കാണുന്നത്. "സൎവ്വജ്ഞനായി സൎവ്വവിത്തായിരിക്കുന്ന" എന്നത് പരമേശ്വരധൎമ്മമാണ്. അചേതനമായിരിക്കുന്ന പ്രധാനത്തിന്നോ ഉപാധികൊണ്ട് ദൎശനം പരിച്ഛിന്നമായിരിക്കുന്ന ശാരീരന്നോ സൎവ്വജ്ഞത്വവും സൎവ്വവിത്ത്വവും സംഭവിക്കുന്നതല്ല. അക്ഷരശബ്ദംകൊണ്ട് നിൎദ്ദേശിക്കപ്പെട്ട ഭൂതയോനിയിൽനിന്നു പരനായിരിക്കുന്നവനാണ് സൎവ്വജ്ഞനും സൎവ്വവിത്തും ഭൂതയോനിയല്ല എ

ന്നു പറഞ്ഞില്ലേ? എന്നു ചോദിക്കുന്നതായാൽ സമാധാനം പറയാം.

അങ്ങിനെ വരുവാൻ തരമില്ല. "അക്ഷരങ്കൽനിന്ന് ഈ വിശ്വം ഉണ്ടാകുന്നു" എന്നിങ്ങിനെ പ്രകൃതമായ ഭൂതയോനിയെ ഇവിടെ ഉൽപത്തികാരണം അല്ലെങ്കിൽ ഉപാദാനകാരണമായിപ്പറഞ്ഞ് പിന്നേയും ഉൽപത്തികാരണമായിട്ടുതന്നെ സർവ്വജ്ഞനേയും നിർദ്ദേശിക്കുന്നു. "യാവനൊരുവൻ സർവ്വജ്ഞനും സർവ്വവിത്തും യാവനൊരുവൻെറ തപസ്സ് ജ്ഞാനമയവും ആകുന്നു അവങ്കൽനിന്ന് ഈ ബ്രഹ്മവും നാമരൂപങ്ങളും അന്നവും ഉണ്ടാകുന്നു." എന്നിങ്ങിനെ സർവ്വജ്ഞനെത്തന്നെ ഉൽപത്തികാരണമായിപ്പറയുന്നു. അതിനാൽ ഇവിടെ നിർദ്ദേശിക്കുന്നതെല്ലാംകൂടി നോക്കുമ്പോഠം നിർദ്ദേശസാമാന്യം തിരിച്ചറിയിക്കുന്നത് പ്രകൃതമായി അക്ഷരമായിരിക്കുന്ന ഭൂതയോനിയെത്തന്നെയാണ്. ആ ഭൂതയോനിയുടെ ധർമ്മമായിട്ടുതന്നെയാണ് സർവ്വജ്ഞത്വത്തേയും സർവ്വവിത്ത്വത്തേയുംപറയുന്നതെന്നും ധ്വനിക്കുന്നു. "പരമായിരിക്കുന്ന അക്ഷരത്തിൽനിന്നും പരം" എന്ന ദിക്കിലും പ്രകൃതമായി ഭൂതയോനിയായിരിക്കുന്ന അക്ഷരത്തിൽനിന്നും പരനായിരിക്കുന്ന ഒരുവനെപ്പറയുന്നില്ല. ഇത് എങ്ങിനെ അറിയാം എന്നു പറയാം. "യാതൊന്നുകൊണ്ട് അക്ഷരനായിരിക്കുന്ന പുരുഷനെ സത്യരൂപേണ അറിയാം ആ ബ്രഹ്മവിദ്യയെ തത്വം വിടാതെ പറഞ്ഞു." (മുണ്ഡകം 1-2-13). ഈ പ്രകൃതത്തിലെത്തന്നെ അക്ഷരനായി ഭൂതയോനിയായി അദൃശ്യത്വാദിഗുണങ്ങളോടു കൂടിയവനായിരിക്കുന്ന വസ്തുവിനെസ്സംബന്ധിച്ച് പറയാം എന്നും പ്രതിജ്ഞചെയ്തുകൊണ്ട് അക്ഷരനിൽനിന്നും പരനായ ഒരുവനെപ്പറയുന്നില്ലെന്നു ഗ്രഹിക്കാം. എന്നാൽ പിന്നെ എങ്ങിനെയാണ് "പരനായിരിക്കുന്ന അക്ഷരനിൽനിന്നും പരൻ" എന്നു വ്യപദേശിച്ചത് എന്ന് അടുത്തുവരുന്ന സൂത്രത്തിൻെറ ഭാഷ്യത്തിൽ ഞങ്ങഠം പറയാം.

അത്രയുമല്ല ഇവിടെ പരാ, അപരാ എന്നീ രണ്ടു വിദ്യകളെയാണ് അറിയേണ്ടതായിപ്പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്. അതിൽ അപരയായ വിദ്യാ ഋഗ്വേദാദിലക്ഷണങ്ങളോടുകൂടിയതാണെന്ന് പറഞ്ഞിട്ട് അനന്തരം "ഇനി യാതൊന്നുകൊണ്ട് അക്ഷരനെ അറിയുന്നുവോ അത് പരയായ വിദ്യാ" എന്നും മററും പറയുന്നു. അവിടെ പരവിദ്യയുടെ വിഷയമായിട്ടാണ് അക്ഷരനെ ശ്രുതി പറയുന്നത്. എന്നാൽ പിന്നെ പരമേശ്വരനിൽനിന്ന് അന്യമായിട്ട് അദൃശ്യത്വാദിഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ അക്ഷരത്തെ കല്പിക്കുന്നതായാൽ ഈ വിദ്യ പരവിദ്യയാകയില്ല. പരാ അപരാ എന്നിങ്ങിനെ വിദ്യകളെ രണ്ടായി വിഭജിച്ചത് പരവിദ്യയുടെ മോക്ഷഫലത്തേയും അപരവിദ്യയുടെ അഭ്യുദയഫലത്തേയും കണക്കാക്കീട്ടാണ്. പ്രധാനവിദ്യയെ മോക്ഷഫലത്തോടു കൂടിയതായി ആരും ഗ്രഹിക്കുന്നില്ല. നിങ്ങളുടെ പക്ഷത്തിൽ അക്ഷരമായിരിക്കുന്ന ഭൂതയോനിയിൽനിന്നു പരനായിട്ട് പരമാത്മാവിനേയും പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ളതുകൊണ്ട് മൂന്നു വിദ്യകളെ പറയേണ്ടതായിരുന്നു. എന്നാൽ രണ്ടു വിദ്യകളെ അറിയേണ്ടതായിട്ടു മാത്രമേ ഇവിടെ നിർദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ളൂ. "അല്ലയോ ഭഗവാനേ, ഏതൊരു വസ്തുവിൻെറ വിജ്ഞാനംകൊണ്ടാണ് ഈ കാണുന്നതൊക്കെയും വിജ്ഞാതമായി ഭവിക്കുന്നത്?" (മുണ്ഡകം 1-1-3) എന്നിങ്ങിനെ ഒന്നിൻെറ അറിവുകൊണ്ട് സർവ്വത്തേയും അറിയുക എന്നത് ഞങ്ങൾ പറവാൻ പൊകുന്ന സർവ്വാത്മകമായ ബ്രഹ്മത്തിങ്കലല്ലാതെ ചേതനനായ ഒന്നിൻെറ മാത്രം ആയതനം (ആശ്രയം, അധികരണം) അല്ലാത്ത പ്രധാനത്തിലോ ഭോഗ്യങ്ങളായ വിഷയങ്ങളിൽനിന്നു ഭിന്നനായി ഭോക്താവായിരിക്കുന്ന ശാരീരങ്കലോ ചേരുന്നതല്ല.

പോരെങ്കിൽ "അവൻ സർവ്വവിദ്യകളുടേയും ആസ്പദമായ ബ്രഹ്മവിദ്യയെ തൻെറ മൂത്ത പുത്രനായ അഥർവ്വന് ഉപദേശിച്ചു." (മുണ്ഡകം 1-1-1) എന്നിങ്ങിനെ ബ്രഹ്മവിദ്യയെ ആദ്യം പ്രാധാന്യത്തോടുകൂടിയതായിപ്പറഞ്ഞ് വിദ്യകളെ പ

രാപരവിഭാഗംചെയ്ത് പരവിദ്യ അക്ഷരവിഷയമാണെന്നും കാണിക്കുന്നതുകൊണ്ട് പരവിദ്യാ ബ്രഹ്മവിദ്യയാണെന്നും കാണിക്കപ്പെടുന്നു. ബ്രഹ്മവിദ്യകൊണ്ട് അറിയേണ്ടതായ 'അക്ഷരം' ബ്രഹ്മമല്ലെന്നു വരുമ്പോൾ ബ്രഹ്മവിദ്യാ എന്ന പേരിന് ബാധ അല്ലെങ്കിൽ അത്ഥവിരോധം നേരിടുന്നു. ഋഗേ്വദാദിലക്ഷണങ്ങളോടുകൂടിയ അപരവിദ്യയെ അല്ലെങ്കിൽ കമ്മവിദ്യയെ ബ്രഹ്മവിദ്യയുടെ ആരംഭത്തിൽ ഉപന്യസിക്കുന്നത് ബ്രഹ്മവിദ്യയുടെ മാഹാത്മ്യത്തെ കാണിപ്പാൻവേണ്ടിയാണ്. "അദൃഢങ്ങളല്ലെങ്കിൽ തുച്ഛങ്ങളായി ജ്ഞാനരൂപങ്ങളായിരിക്കുന്ന ഈ പതിനെട്ടും പ്ലവങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ അസ്ഥായികൾ അല്ലെങ്കിൽ അനിത്യഫലപ്രദങ്ങളാണ്. ഇവയിൽ അവരം അല്ലെങ്കിൽ തുച്ഛം അല്ലെങ്കിൽ അനിത്യമായ കമ്മത്തെയാണ് പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. കമ്മമാണ് ശ്രേഷ്ഠം അല്ലെങ്കിൽ അത്യുത്തമം എന്നിങ്ങിനെ പ്രഘോഷിക്കുന്ന അല്ലെങ്കിൽ പ്രശംസിക്കുന്ന മൂഢന്മാർ വീണ്ടും ജരാമൃത്യുക്കളെ പ്രാപിക്കുന്നു." (മുണ്ഡകം 1-2-7) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള നിന്ദാവചനങ്ങൾ ബ്രഹ്മവിദ്യയെ ശ്ലാഘിപ്പാനുപയോഗിച്ചതാണ്. അപരവിദ്യയിൽ അനാസ്ഥാ, അവജ്ഞാ അല്ലെങ്കിൽ നിന്ദാഭാവം ഉണ്ടായശേഷം അതിൽനിന്ന് വിരക്തി വന്നവനാണ് പരവിദ്യയ്ക്ക് അധികാരം അല്ലെങ്കിൽ അഹ്തതാ എന്നും കാണിക്കുന്നു. "കമ്മംകൊണ്ട് സമ്പാദിക്കപ്പെട്ട ലോകങ്ങളെ പ്രമാണങ്ങളെക്കൊണ്ട് പരീക്ഷിച്ച് അവ നമുക്ക ശാശ്വതങ്ങളല്ലെന്ന് അറിഞ്ഞ് ബ്രാഹ്മണൻ അവയിൽ വൈരാഗ്യം പ്രാപിക്കട്ടെ. മോക്ഷം അകൃതം അല്ലെങ്കിൽ സ്വതഃസിദ്ധമാണ്. അത് കമ്മംകൊണ്ടുണ്ടാക്കപ്പെട്ടതല്ല. അങ്ങിനെയിരിക്കെ കൃതമായ കമ്മംകൊണ്ട് അകൃതമായ മോക്ഷം എങ്ങിനെയുണ്ടാകുന്നു.? (ഉണ്ടാകുന്നില്ലെന്നു സാരം.) ഇത് അറിവാനായിക്കൊണ്ട് ബ്രാഹ്മണൻ ചിറകേററിക്കൊണ്ട് ശ്രോത്രിയനും ബ്രഹ്മനിഷ്ഠനും ആയ ഗുരുവിനെത്തന്നെ ഉപഗമിക്കട്ടെ." (മുണ്ഡകം 1-2-12) എന്നാണ് പറയുന്നത്.

അചേതനങ്ങളായ പൃഥിവ്യാദികളെ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളായി സ്വീകരിച്ചതുകൊണ്ട് ഭൂതയോനിയും പ്രസ്തുതദൃഷ്ടാന്തങ്ങളെപ്പോലെ അചേതനമായിത്തന്നെ ഭവിക്കണം എന്നു പറഞ്ഞത് സയുക്തികമല്ല. ദൃഷ്ടാന്തത്തിനും (പൃഥിവിക്കും) ദാർഷ്ടാന്തികത്തിന്നും (ഭൂതയോനിക്കും) അത്യന്തസാമ്യം അല്ലെങ്കിൽ സമ്പൂർണ്ണസാമ്യം ഉണ്ടായിരിക്കണം എന്നൊരു നിയമമില്ല. എന്നു മാത്രമല്ല, സ്ഥൂലങ്ങളായ പൃഥിവ്യാദികളെയാണിവിടെ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളായെടുത്തിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ട് ദാർഷ്ടാന്തികമായ ഭൂതയോനിയും സ്ഥൂലംതന്നെ എന്നാരും ധരിക്കമാറില്ല. അതുകൊണ്ട് അദൃശ്യത്വാദിഗുണകനായ ഭൂതയോനി പരമേശ്വരൻ തന്നെ. 21

വിശേഷണഭേദവ്യപദേശാഭ്യാം ച നേതരൌ. 22.

വിലക്ഷണവിശേഷണാദിതരരല്ല ഭേദോക്തിയാൽ 22.

ഭൂതയോനിയുടെ വിശേഷണങ്ങളേയും പ്രധാനത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നമാണ് ഭൂതയോനി എന്ന വ്യപദേശത്തേയും നോക്കുമ്പോഴും ഭൂതയോനി പരമേശ്വരൻ തന്നെയല്ലാതെ ശാരീരനോ പ്രധാനമോ ആവാൻ പാടില്ല. പ്രകൃതമായ ഭൂതയോനിയെ വിപരീതലക്ഷണങ്ങളെക്കൊണ്ട് ശാരീരനിൽ നിന്ന് വേർതിരിക്കുന്നു. "ആ ഭൂതയോനി ദിവ്യപുരുഷനും അശരീരനും അകത്തും പുറത്തുമുള്ളവനും അജനും (അനാദിയും) പ്രാണനോ മനസ്സോ ഇല്ലാത്തവനും മലരഹിതൻ അല്ലെങ്കിൽ പാവനനും ആകുന്നു." (മുണ്ഡകം 2—1—2). ഇവിടെ പ്പറയുന്ന ദിവ്യത്വാദിവിശേഷണം അവിദ്യയാൽ കല്പിക്കപ്പെട്ട (തോന്നിക്കപ്പെട്ട) നാമരൂപപരിച്ഛേദം അല്ലെങ്കിൽ പരിച്ഛിന്നോപാധി താനാണെന്നും ആ ഉപാധിധർമ്മങ്ങൾ തന്റെ ധർമ്മങ്ങളാണെന്നും അഭിമാനിക്കുന്ന ശാരീരങ്കൽ ഉപപന്നമല്ല. അതുകൊണ്ട് ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ കാണുന്ന സാക്ഷാൽ പുരുഷനെയാണിവിടെപ്പറയുന്നത്.

അങ്ങിനെതന്നെ പ്രകൃതമായ ഭൂതയോനിയെ പ്രധാനത്തിൽനിന്നും ഭിന്നമായിപ്പറയുന്നു. "പരം അല്ലെങ്കിൽ ശ്രേഷ്ഠമായ അക്ഷരത്തിൽനിന്നും പരൻ" എന്നാണ് പറയുന്നത്. ഇവിടെ അക്ഷരം എന്നു പറയുന്നത് വികാരത്തെ പ്രാപിക്കാത്തതും നാമരൂപങ്ങളുടെ ബീജമായ ഈശ്വരന്റെ ശക്തിരൂപമായതും ഈശ്വരായത്തമായതും സൃഷ്ടിക്കുവേണ്ടി ഈശ്വരന്റെ ഉപാധിയായി ഭവിച്ചതും ആയ ഭൂതസൂക്ഷ്മമാണ്. ഈ ഭൂതസൂക്ഷ്മം സർവ്വവികാരജാതത്തിന്നും ഉപരിയായിരിക്കുന്ന ഒരു അവികാരതത്വമാണ്. അങ്ങിനെ സർവ്വവികാരത്തിന്നും ഉപരിയായിരിക്കുന്ന അവികാരമായ അക്ഷരത്തേക്കാററം പരൻ എന്നിങ്ങിനെ അക്ഷരത്തിൽനിന്നും ഭിന്നനായി വ്യപദേശിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഇവിടെ പരമേശ്വരനെയാണ് വിവക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്നു തെളിയുന്നു. ഇവിടെ പ്രധാനം എന്ന ഒരു സ്വതന്ത്രവസ്തുവിനെ സിദ്ധം എന്നപോലെ ഗ്രഹിച്ച് അതിൽനിന്ന് ഭിന്നനാണ് പരമാത്മാവ് എന്ന് പറയുന്നില്ല. എന്നാൽ വേദത്തിന്ന് വിരോധംകൂടാതെയുള്ള അവ്യാകൃതം മുതലായ ശബ്ദങ്ങളെക്കൊണ്ട് പറയപ്പെടാവുന്ന ഭൂതസൂക്ഷ്മത്തെയാണ് ഇവിടെ പ്രധാനമാക്കിക്കല്പിക്കുന്നത് എങ്കിൽ കല്പിച്ചുകൊള്ളൂ. അതിനാൽ ഭേദവ്യപദേശം ഹേതുവായിട്ടു പരമേശ്വരനാണ് ഭൂതയോനി എന്നിവിടെ പ്രതിപാദിക്കപ്പെടുന്നു. 22

എന്തുകൊണ്ടുകൂടി പരമേശ്വരനാണ് ഭൂതയോനി എന്ന് അടുത്ത സൂത്രംകൊണ്ടു പറയുന്നു.

രൂപോപന്യാസാച്ച. 23.

ഭൂതയോനി പരമേശ്വരൻ ദൃഢം
രൂപമത്ര്യുരചെയ്കയാലഹോ. 23.

അത്രയുമല്ല. "പരമായ അക്ഷരത്തിൽനിന്നും പരൻ" എന്നതിന്റെ പിന്നാലെ "ഇവങ്കൽനിന്നു പ്രാണൻ ഉണ്ടാകുന്നു" എന്നിങ്ങിനെ പ്രാണൻ തുടങ്ങി പൃഥിവിവരേയുള്ള തത്വങ്ങളു

ടെ സൃഷ്ടിയെപ്പറഞ്ഞിട്ട്, ആ ഭൂതയോനിയുടെ തന്നെ രൂപത്തെ സർവ്വവികാരസ്വരൂപമായിപ്പറയുന്നത് കാണുന്നു. "അഗ്നി അല്ലെങ്കിൽ ദ്യുലോകം ഭൂതയോനിയുടെ ശിരസ്സും സൂര്യചന്ദ്രന്മാർ ചക്ഷുസ്സുകളും ദിക്കുകൾ കർണ്ണങ്ങളും ഉപനിഷ്ടങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ വിജ്ഞാപിതങ്ങളായ വേദങ്ങൾ വാക്കും വായു പ്രാണനും വിശ്വം ഹൃദയവും ആകുന്നു. ഭൂതയോനിയുടെ പാദങ്ങളിൽനിന്ന് പൃഥിവിയുണ്ടായി അല്ലെങ്കിൽ ഭൂമി ഭൂതയോനിയുടെ പാദങ്ങളും ആകുന്നു. ഈ ഭൂതയോനി സർവ്വഭൂതങ്ങളുടേയും അന്തരാത്മാവാകുന്നു." (മുണ്ഡകം 2-1-4). ഈ പറഞ്ഞത് സർവ്വവികാരങ്ങളുടേയും കാരണമായ പരമേശ്വരങ്കലല്ലാതെ അല്പശക്തിയായ ശാരീരങ്കൽ യോജിക്കുന്നതല്ല. സർവ്വഭൂതങ്ങളുടേയും അന്തരാത്മാവാവാൻ പാടില്ലാത്ത പ്രധാനത്തിലും ഈ രൂപോപന്യാസം ചേരുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് പരമേശ്വരൻതന്നെയാണ് ഭൂതയോനി, മറേറതു രണ്ടുമല്ലെന്ന വെളിപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ പിന്നെ ഈ രൂപോപന്യാസം ഭൂതയോനിവിഷയമാണെന്നെങ്ങിനെ തീർച്ചപ്പെടുത്തുന്നു? പ്രകരണം കൊണ്ടും 'ഏഷഃ' അല്ലെങ്കിൽ 'ഇവൻ' എന്ന ശബ്ദം പ്രകൃതമായ ഭൂതയോനിയെ ആകർഷിക്കുന്നതുകൊണ്ടുംതന്നെ. ഭൂതയോനിയെസ്സംബന്ധിച്ച് "ഇവനിൽനിന്നു പ്രാണൻ ജനിക്കുന്നു," "ഇവൻ സർവ്വഭൂതങ്ങളുടേയും അന്തരാത്മാവാണ്" എന്നീ വചനം ഭൂതയോനിവിഷയമായിത്തന്നെ ഭവിക്കുന്നു. ഉപാധ്യായനെ സംബന്ധിച്ച് "ഇവൻെറ അടുക്കെപ്പോകുക; ഇവൻ വേദവേദാംഗങ്ങളുടെ പാരംഗതനാണ്" എന്നീ വചനം ഉപാധ്യായവിഷയമാകുന്നപോലെതന്നെ ഇവിടെയുള്ള രൂപോപന്യാസം ഭൂതയോനിവിഷയമായി ഭവിക്കുന്നു. എന്നാൽ പിന്നെ അദൃശ്യത്വാദിഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ ഭൂതയോനിക്കു വിഗ്രഹത്തോടുകൂടിയ രൂപം എങ്ങിനെ സംഭവിക്കുന്നു? എന്ന് ചോദിക്കുന്നതായാൽ ഭൂതയോനി സർവ്വത്തിൻേറയും ആത്മാവാണ് എന്നു പറവാനുള്ള ഇച്ഛകൊണ്ട് ഇങ്ങിനെ പറയുന്നതാണ്. ഭൂതയോനിക്ക് ശരീരമുണ്ടെന്നു പറവാനായിട്ടല്ല എന്നതു

കൊണ്ട് ഇങ്ങിനെ പറയുന്നതിൽ ദോഷമില്ലെന്നാണ് മറുവടി.

"ഞാൻ അന്നമാണ്; ഞാൻ അന്നഭക്ഷകനാണ്" (തൈത്തിരിയം 3-10-6) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ളവയേപ്പോലെ ഭൂതയോനി സർവ്വത്തിൻേറയും ആത്മാവാണ് എന്നു പറവാനാണ് ഇങ്ങിനെ പറയുന്നത് *

എന്നാൽ പിന്നെ അന്യർ വിചാരിക്കുന്നതെന്തെന്നാൽ— ഈ രൂപോപന്യാസത്തിൽ തത്വജാതങ്ങൾ ഉൽപത്തിയോടുകൂടിയവയാണെന്നു പറയുന്നതുകൊണ്ട് അത് ഭൂതയോനിയുടെ രൂപോപന്യാസമല്ല. "ഇവങ്കൽനിന്ന് പ്രാണൻ, മനസ്സ്, സർവ്വേന്ദ്രിയങ്ങൾ, ആകാശം, വായു, തേജസ്സ്, ജലം, സർവ്വാശ്രയമായ ഭൂമി എന്നിവയുണ്ടാകുന്നു." എന്നിങ്ങിനെ പ്രസ്തുതോപന്യാസത്തിന്നടുത്തുമുമ്പ് പ്രാണൻമുതൽ പൃഥിവിവരെയുള്ള തത്വജാതം ഉൽപത്തിയോടു കൂടിയതാണെന്നു നിർദ്ദേശിച്ചു. അങ്ങിനെതന്നെ അടുത്തു പിമ്പിലും "അവങ്കൽനിന്ന് അഗ്നിയും ദ്യുലോകാഗ്നിയെ വിറക് എന്നപോലെ ജ്വലിപ്പിക്കുന്ന സൂര്യനും" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങി "അവങ്കൽനിന്നുതന്നെ എല്ലാ ഔഷധികളും രസങ്ങളും" എന്നതുവരെയുള്ള തത്വങ്ങളും ഉൽപത്തിയുള്ളവയാണ് എന്ന് നിർദ്ദേശിപ്പാൻ പോകുന്നു. അങ്ങിനെയിരിക്കെ രണ്ടിൻേറയും മദ്ധ്യമായ ഇവിടെ മാത്രം നിഷ്കാരണമായി ഭൂതയോനിയുടെ രൂപം ഉപന്യസിക്കുന്നത് എങ്ങിനെ? സൃഷ്ട്യുപന്യാസത്തിൽ "അഗ്നി അവൻെറ ശിരസ്സ്" എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള വാക്യം സർവ്വാത്മത്വപ്രതിപാദകമല്ല. സർവ്വാത്മത്വം സൃഷ്ടിയെ ഉപന്യസിച്ച് കഴിഞ്ഞതിന്നുശേഷം മാ

---

* മേൽപറഞ്ഞ രൂപോപന്യാസം ഭൂതയോനിയുടേതാണെന്നുള്ളത് വൃത്തികാരൻ മുതലായവരുടെ മതമാണ്. ആ മതത്തെ ആക്ഷേപസമാധാനങ്ങളോടുകൂടി വിവരിച്ചുകഴിഞ്ഞു. ഇനി ഭാഷ്യകാരൻ വൃത്തികാരമതത്തിൽനിന്ന് ഏതാനും ഭേദിക്കുന്ന സ്വമതത്തെ പുനഃശബ്ദംകൊണ്ടു സൂചിപ്പിച്ച് "അന്യർ പിന്നെ വിചാരിക്കുന്നത്" എന്നുതുടങ്ങി സ്വപക്ഷത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്നു.

ത്രമേ ഉപദേശിപ്പാൻ പോകുന്നുള്ളൂ. "ഇതൊക്കേയും യജ്ഞ വും പുരുഷൻതന്നെ" (മുണ്ഡകം 2-1-10) എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള വയെക്കൊണ്ടാണ് സർവ്വാത്മത്വം ഉപദേശിപ്പാൻ പോകുന്നത്. ശ്രുതിസ്മൃതികളിൽ ത്രൈലോക്യശരീരനായ പ്രജാപതിക്ക് ജന്മാദികൾ ഉള്ളതായിപ്പറഞ്ഞു കാണുന്നു. "ഹിരണ്യഗർഭൻ ആദ്യം സംവർത്തിച്ചു. ജനിച്ചശേഷം ഭൂതങ്ങളുടെ ഏകാധിപതിയായി. അവൻ ഭൂമിയേയും ഈ സ്വർഗ്ഗത്തെയും ധരിച്ചു. ഏതൊരു ദേവനാണ് നാം ഹവിസ്സിനെ ഹോമിക്കേണ്ടത്?" (ഋഗ്വേദസംഹിതാ 10-121-1) എന്നു കാണുന്നു. ഇവിടെ സംവർത്തിച്ചു എന്നതിന്ന് ജനിച്ചു എന്നാണ് അർത്ഥം. അങ്ങിനെതന്നെ "അവൻ സശരീരനായ ആദിപുരുഷനാണ്. അവനെ പുരുഷൻ എന്നു പറയുന്നു. ആദ്യം ഭൂതങ്ങളുടെ ആദിസ്രഷ്ടാവായിട്ട് ബ്രഹ്മം ജനിച്ചു." എന്ന് സ്മൃതിയും പറയുന്നു. വികാരരൂപൻ അല്ലെങ്കിൽ കാര്യരൂപനായ പുരുഷനും അല്ലെങ്കിൽ ഹിരണ്യഗർഭനും പ്രാണരൂപേണ സർവ്വഭൂതങ്ങളുടേയും ഉള്ളിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട് സർവ്വഭൂതാന്തരാത്മത്വം ഹിരണ്യഗർഭന്നും ഉപപന്നമാണ്. ഈ പക്ഷത്തിൽ "ഇതൊക്കേയും കർമ്മവും (യജ്ഞവും) പുരുഷൻതന്നെയാണ്" എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള രൂപോപന്യാസം മുഴുവനും പരമേശ്വരപ്രാപ്തിക്കുള്ള ഹേതുവായിട്ട് അല്ലെങ്കിൽ പരമേശ്വരപരമായിട്ട് വ്യാഖ്യാനിക്കേണ്ടതാണ്. 23.

7. വൈശ്വാനരാധികരണം. സൂത്രം 24—32.

വൈശ്വാനരഃ സാധാരണശബ്ദവിശേഷാൽ. 24.

വൈശ്വാനരാത്മശബ്ദങ്ങൾ
നാനാർത്ഥപരമെങ്കിലും
വിശേഷണവിശേഷത്താൽ
ബ്രഹ്മം വൈശ്വാനരൻ ദൃഢം. 24.

"നമ്മുടെ ആത്മാവ് ആര്? ബ്രഹ്മം എന്ത്?" എന്നിങ്ങിനേയും "ആത്മാവുതന്നെയായ ഈ വൈശ്വാനരനെ നി

ണക്കിപ്പോഠം അറിയാം. ആ വൈശ്വാനരനെപ്പററി ഞങ്ങഠംക്ക പറഞ്ഞു തരിക.'' എന്നിങ്ങിനേയും തുടങ്ങി ദ്യുലോകം, സൂയ്യൻ, ആകാശം, വായു, ജലം, പൃഥിവീ ഇവകളിൽ സുതേജസ്ത്വാദിഗുണങ്ങളോടു കൂടിയ ഓരോന്നിനെ ഒററയ്ക്കു് ഉപാസിക്കുന്നതിനെ നിന്ദിച്ചുംകൊണ്ടും ഇവയ്ക്കു വൈശ്വാനരന്റെ മൂദ്ധാദിഭാവമാണുള്ളത് എന്നു ഉപദേശിച്ചുംകൊണ്ടും ഇങ്ങിനെ ആമ്നാനംചെയ്യുന്നു. ''യാവനൊരുവൻ ഇങ്ങിനെ പ്രാദേശമാത്രനായി (ഒരു ചാൺ അളവുള്ളവനായി) അഭിവിമാനനായി അല്ലെങ്കിൽ സവ്വജ്ഞനായി ആത്മാവായിരിക്കുന്ന വൈശ്വാനരനെ ഉപാസിക്കുന്നു, അവൻ സവ്വലോകങ്ങളിലും സവ്വഭൂതങ്ങളിലും സവ്വാത്മാക്കളിലും അന്നം ഭക്ഷിക്കുന്നു. ആ ആത്മാവായ വൈശ്വാനരന്റെ ശിരസ്സ് സുതേജസ്സും ചക്ഷുസ്സ് വിശ്വരൂപവും പ്രാണൻ പൃഥഗ്വർത്മാവായ ആത്മാവും ഉടൽ ബഹുളവും വസ്തി ധനവും പാദങ്ങഠം പൃഥിവിയും വക്ഷസ്സ് വേദിയും രോമങ്ങഠം ബഹി അല്ലെങ്കിൽ കുശയും ഹൃദയം ഗാഹപത്യാഗ്നിയും മനസ്സ് അന്വാഹായ്യാഗ്നിയും മുഖം ആഹവനീയാഗ്നിയും ആകുന്നു.'' (ഛാന്ദോഗ്യം 5-18-2) എന്നിങ്ങിനെ പറയുന്നു. ഇവിടെ വൈശ്വാനരശബ്ദംകൊണ്ടു് ജഠരാഗ്നിയേയോ ഭൂതാഗ്നിയേയോ അഗ്ന്യഭിമാനിനിയായ ദേവതയേയോ ശാരീരനേയോ പരമേശ്വരനേയോ ആണ് ഉപദേശിക്കുന്നത് എന്ന സംശയം ജനിക്കുന്നു. ഇവിടെ എന്താണ് സംശയത്തിന്നു കാരണം എന്നുവെച്ചാൽ വൈശ്വാനരശബ്ദം ജഠരാഗ്നിക്കും ഭൂതാഗ്നിക്കും അഗ്നിദേവതക്കും ആത്മശബ്ദം ശാരീരന്നും പരമേശ്വരന്നും സാധാരണമായി അല്ലെങ്കിൽ പൊതുവിൽ ഉപയോഗിച്ചു വരികതന്നെ. ഇവിടെ ഏതത്ഥത്തെ ത്യജിച്ച് ഏതത്ഥത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നതാണ് യുക്തം എന്നാണ് സംശയം. നിങ്ങഠംക്ക് എങ്ങിനെയാണ് തോന്നുന്നത്? താഴെ പറയുന്ന കാരണങ്ങളെക്കൊണ്ടു് വൈശ്വാനരൻ ജഠരാഗ്നിയാണെന്ന് തോന്നുന്നു എന്ന് പൂവ്വപക്ഷി പറയുന്നു. ''ഭുജിക്കുന്ന അന്നത്തെ പുരുഷന്റെ ഉള്ളിൽ ഇരുന്ന് ദഹിപ്പിക്കുന്ന അഗ്നി വൈ

ശ്വാനരനാണ്'' (ബൃഹദാരണ്യം 5-9) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയു ള്ള ചില ദിക്കിൽ വൈശ്വാനരശബ്ദത്തെ ജഠരാഗ്നി എന്ന അ ത്ഥത്തിൽ പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ളതായിക്കാണുന്നു. ഒരുസമയം വൈ ശ്വാനരൻ വെറും അഗ്നി അല്ലെങ്കിൽ ഭൂതാഗ്നിയായും വന്നേ ക്കാം. സാമാന്യേന ആ അത്ഥത്തിലും പ്രയോഗം കാണുന്നു ണ്ട്. "ദേവന്മാർ അഗ്നിയായ വൈശ്വാനരനെ ഭുവനത്തി ന്നായിക്കൊണ്ട് പകലിൻെറ ചിഹ്നമായ സൂര്യനാക്കിത്തീർത്തു'' (ഋഗ്വേദസംഹിതാ 10-88-12) എന്നീ ദിക്കുകളിൽ വൈ ശ്വാനരൻ ശുദ്ധാഗ്നിയാണ്. അഥവാ അഗ്നിശരീരത്തിൽ ഉ പഹിതയായ ദേവതയായും വരാം. ആ അത്ഥത്തിലും പ്രയോ ഗം കാണുന്നുണ്ട്. "ഞങ്ങൾക്ക് വൈശ്വാനരൻെറ കടാക്ഷം അല്ലെങ്കിൽ സുമതിയുണ്ടാകട്ടെ. വൈശ്വാനരൻ ഭുവനങ്ങളുടെ രാജാവും കുശലവും അഭിശ്രീയും ആകുന്നു.'' (ഋഗ്വേദസംഹി താ 1-18-1). എന്നിങ്ങിനെയുള്ള ശ്രുതി ഐശ്വര്യാദികളോടു കൂടിയ ദേവതയിലും ഭവിക്കുന്നതുകൊണ്ട് വൈശ്വാനരൻ ദേ വതാഗ്നിയായും വരാം. പിന്നെ ആത്മത്വവും വൈശ്വാനര ത്വവും ഒരേ അധികരണത്തിൽതന്നെ ഇരിക്കുന്നതായിപ്പറയു ന്നതുകൊണ്ടും "ആത്മാവാര്? ബ്രഹ്മമെന്ത്?'' എന്നിങ്ങി നെ ഉപക്രമത്തിൽ വൈശ്വാനരനെ വിട്ട് ആത്മാവിനെപ്പ റ്റി മാത്രം ചോദിക്കുന്നതുകൊണ്ടും വൈശ്വാനരശബ്ദത്തെ ആ ത്മശബ്ദത്തിൻെറ കീഴിലായും സ്വതന്ത്രമല്ലാതേയും പരിഗ്രഹി ക്കണം (വൈശ്വാനരൻ ആത്മാവുംകൂടിയാകണമെന്നു സാ രം). എന്നു പറയുന്ന പക്ഷം ഭോക്താവായിരിക്കുന്ന ശാരീര ൻെറ വൈശ്വാനരസാമീപ്യം ഹേതുവായിട്ട് വൈശ്വാനരശ ബ്ദംകൊണ്ട് ശാരീരനായ ആത്മാവിനെപ്പറയുന്നതും ലക്ഷണം കൊണ്ട് ഉപപന്നംതന്നെ. പ്രാദേശമാത്രം അല്ലെങ്കിൽ ഒ രു ചാൺ അളവുള്ള എന്ന വിശേഷണം ഹൃദയാദ്യുപാധി കൊണ്ട് പരിച്ഛിന്നനായ ശാരീരങ്കൽ ചേരുന്നതാണ്. അ തുകൊണ്ട് വൈശ്വാനരൻ ഈശ്വരനല്ല. എന്നീ രൂപത്തെ പ്രാപിച്ച പൂർവ്വപക്ഷത്തെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് സിദ്ധാന്തം താ ഴെ പറയുന്നു.

സിദ്ധാന്തം—സാധാരണശബ്ദങ്ങളുടെ വിശേഷം ഹേതുവായിട്ട് വൈശ്വാനരൻ പരമാത്മാവാവാനാണ് അർഹിക്കുന്നത്. ആത്മവൈശ്വാനരശബ്ദങ്ങൾ രണ്ടും സാധാരണശബ്ദങ്ങളും ആത്മശബ്ദം രണ്ടർത്ഥത്തിന്നു സാധാരണവും വൈശ്വാനരശബ്ദം മൂന്നർത്ഥത്തിന്നു സാധാരണവും ആണെങ്കിലും അവ രണ്ടും പരമേശ്വരപരങ്ങളാണെന്നു ഗ്രഹിപ്പാൻവേണ്ടുന്ന വിശേഷം അല്ലെങ്കിൽ ലക്ഷണം കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. "ആ ഈ ആത്മാവായ വൈശ്വാനരൻെറ ശിരസ്സ് സുതേജസ്സ് അല്ലെങ്കിൽ ദ്യുലോകമാണ്" എന്നു തുടങ്ങിയതാണ് വിശേഷം അല്ലെങ്കിൽ വ്യവച്ഛേദകലക്ഷണം. ഇവിടെ ദ്യുലോകശിരസ്ത്വം മുതലായവയെക്കൊണ്ട് വിശേഷിക്കപ്പെടുന്നവനായി മററവസ്ഥയെ പ്രാപിച്ചവനായി പ്രത്യഗാത്മസ്വരൂപത്തോടുകൂടിയവനായി പരമേശ്വരനെത്തന്നെ ധ്യാനത്തിന്നുവേണ്ടി ഉപന്യസിച്ചിരിക്കയാണെന്ന് ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. അങ്ങിനെ ഉപന്യസിച്ചതായി ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നത് പരമേശ്വരൻെറ സർവ്വകാരണത്വം ഹേതുവായിട്ടാണ്. കാര്യം കാരണത്തിൽ സമവേതമായിരിക്കയാൽ കാര്യത്തിലുള്ള സർവ്വാവസ്ഥകളും കാരണത്തിന്നുണ്ടാകുന്നതുകൊണ്ട് ദ്യുലോകം മുതലായ അവയവങ്ങൾ പരമേശ്വരന്നുള്ളതായിപ്പറയുന്നത് ഉപപന്നമാണ്. "അവൻ സർവ്വലോകങ്ങളിലും സർവ്വഭൂതങ്ങളിലും സർവ്വാത്മാക്കളിലും അന്നം ഭുജിക്കുന്നു." എന്നിങ്ങിനെ സർവ്വലോകങ്ങൾ മുതലായവയെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്ന അന്നഭുക്തി എന്ന ഫലം വേദത്തിൽ പറയുന്നത് പരമകാരണത്തെപ്പരിഗ്രഹിക്കുമ്പോഴല്ലാതെ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. "(തീയ്യിലിട്ട ഇഷീകാതൂലം) പോലെ ഈ വിദ്യ അറിയുന്നവൻെറ സർവ്വപാപങ്ങളും നശിക്കുന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 5-24-3) എന്നിങ്ങിനെ അത് അറിയുന്നവൻെറ സർവ്വപാപങ്ങളും ദഹിക്കുന്നതായും ശ്രുതി പറയുന്നു. "നമ്മുടെ ആത്മാവാര് ബ്രഹ്മം എന്ത്?" എന്നിങ്ങിനെ ആത്മബ്രഹ്മശബ്ദങ്ങളോടുകൂടി ഉപക്രമം എന്നീ ലിംഗങ്ങൾ പരമേശ്വരനെത്തന്നെ ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് വൈശ്വാനരൻ പരമേശ്വരൻതന്നെ. 24.

സൂര്യ്യമാണമനുമാനം സ്യാദിതി. 25.

വൈശ്വാനരൻ ബ്രഹ്മമാകും
സ്മൃതിലിംഗമതാകയാൽ. 25.

പരമേശ്വരൻെറതന്നെ മുഖം അഗ്നി, ശിരസ്സ് ദ്യുലോകം എന്നീവിധം ത്രൈലോക്യരൂപമായ സ്വരൂപം സ്മൃതിയിൽ പറയുന്നതുകൊണ്ടും വൈശ്വാനരൻ പരമേശ്വരൻതന്നെ. "യാവനൊരുവൻെറ മുഖം അഗ്നിയും ശിരസ്സ് ദ്യുലോകവും നാഭി ആകാശവും പാദങ്ങൾ ക്ഷിതിയും ചക്ഷുസ്സ് സൂര്യനും ശ്രോത്രം ദിക്കുകളും ആകുന്നുവോ ആ ലോകസ്വരൂപന്ന് നമസ്കാരം." എന്നിങ്ങിനെ സ്മൃതിയിൽ പറയുന്ന രൂപം അതിൻെറ മൂലമായ ശ്രുതിയെ പ്രദ്യോതിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് വൈശ്വാനരശബ്ദം പരമേശ്വരാത്മകമാണെന്നുള്ളതിലേക്കു ഒരു ലിംഗം അല്ലെങ്കിൽ സൂചകമായി ഭവിക്കും എന്നു സാരം. സൂത്രത്തിലെ 'ഇതി' എന്ന ശബ്ദം ഹേതുവിനെ കാണിക്കുന്നു. യാതൊന്നു ഹേതുവായിട്ട് ഇത് ലിംഗമായി ഭവിക്കുന്നു, അത് ഹേതുവായിട്ടും വൈശ്വാനരൻ പരമാത്മാവുതന്നെ എന്ന് അർത്ഥം. "ആ ലോകാത്മാവിന്നു നമസ്കാരം" എന്നത് ഒരു സ്തുതിയാണെങ്കിലും മൂലമായ വേദവാക്യത്തിൻെറ അഭാവത്തിൽ സ്തുതിത്വത്തിന്നും ഈവിധം രൂപം വഴിപോലെ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. "യോവനൊരുവൻെറ ശിരസ്സ് ദ്യോവും നാഭി ആകാശവും നേത്രങ്ങൾ സൂര്യചന്ദ്രന്മാരും കണ്ണങ്ങൾ ദിക്കുകളും പാദങ്ങൾ ഭൂമിയും ആണെന്ന് ജ്ഞാനികൾ പറയുന്നുവോ അവൻ അചിന്ത്യസ്വരൂപനായ സർവ്വഭൂതസ്രഷ്ടാവാകുന്നു." എന്നീവിധമുള്ള ശ്രുതിയും ഈ സൂത്രത്തിൻകീഴിൽ ഉദാഹരിക്കാവുന്നതാണ്. 25.

ശബ്ദാദിഭ്യോന്തഃപ്രതിഷ്ഠാനാച്ചനേതി ചേന്നതഥാ ദൃഷ്ട്യുപദേശാദസംഭവാൽ പുരുഷമപിചൈനമധീയതെ. 26.

അന്തഃസ്ഥിതിയതും ശബ്ദപ്രയോഗാദിയുമോക്കിൽ
ബ്രഹ്മമല്ലെങ്കിലവ്വണ്ണം പഠിപ്പിക്കുന്നു ദൃഷ്ടിയെ.
ഉക്തങ്ങളാം വിശേഷങ്ങൾ ബ്രഹ്മം വിട്ടെങ്ങുകണ്ടിടും?
പുരുഷത്വാന്തഃസ്ഥായിത്വമബ്രഹ്മത്തിങ്കലില്ലിവ. 26.

ഇവിടെ ചിലർ ഇങ്ങിനെ ആക്ഷേപിക്കുന്നു:—ശബ്ദാദികൾ, അന്തഃപ്രതിഷ്ഠാനം എന്നിവ ഹേതുവായിട്ട് പരമേശ്വരൻ വൈശ്വാനരനാവാൻ അര്ഹിക്കുന്നില്ല. വൈശ്വാനരശബ്ദം പരമേശ്വരൻ എന്ന അര്ത്ഥത്തിൽ ഭവിക്കുന്നില്ല. മറെറാരര്ത്ഥത്തിലാണ് വൈശ്വാനരശബ്ദം പ്രയോഗംകൊണ്ട് സ്ഥിരപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. "ഇവൻ അഗ്നിയായ വൈശ്വാനരനാണ്." എന്ന ദിക്കിലെ അഗ്നിശബ്ദവും അങ്ങിനെതന്നെയാണ്. ആദിശബ്ദംകൊണ്ട് "ഹൃദയം ഗാര്ഹപത്യാഗ്നിയാണ്" (ഛാന്ദോഗ്യം 5-18-2) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങി അഗ്നിയെ മൂന്നാക്കിത്തിരിച്ചതിനേയും "യാതൊരന്നം ഒന്നാമതായി ലഭിക്കുന്നുവോ അത് ഹോമിക്കേണ്ട സാധനമാണ്." (ഛാന്ദോഗ്യം 5-10-1) എന്നു തുടങ്ങിയുള്ളതിനെക്കൊണ്ട് പ്രാണാഹുതിയുടെ അധികരണം അല്ലെങ്കിൽ ആധാരം വൈശ്വാനരനാണെന്നിങ്ങിനെ ചെയ്യുന്ന ആധാരത്വപ്രശംസയേയും സംഗ്രഹിക്കുന്നു. ഈ ഹേതുക്കളെക്കൊണ്ട് വൈശ്വാനരൻ കൌക്ഷേയാഗ്നിയാണെന്ന് ധരിക്കേണ്ടതാണ്. "വൈശ്വാനരൻ പുരുഷൻെറ ഉള്ളിൽ പ്രതിഷ്ഠിതനാണെന്ന് അവൻ അറിയുന്നു." എന്നിങ്ങിനെ വേദത്തിൽ പറയുന്ന അന്തഃപ്രതിഷ്ഠാനവും കൌക്ഷേയാഗ്നിയിൽ സംഭവിക്കുന്നു. വൈശ്വാനരൻെറ മൂര്ദ്ധാവ് ദ്യുലോകമാണ് എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള വിശേഷകാരണംകൊണ്ട് വൈശ്വാനരൻ പരമാത്മാവാണെന്നു പറഞ്ഞുവെല്ലോ. അതിന്ന് മറുവടി ഇതാ പറയുന്നു. ഈ വിശേഷവ്യപദേശം ജഠരാഗ്നിയിലും പരമാത്മാവിലും ഒരുപോലെ പ്രകാശിക്കുമ്പോൾ ആ വിശേഷത്തെ പരമേശ്വരവിഷയമായിട്ടാണ് ജഠരാഗ്നിവിഷയമായിട്ടല്ല സ്വീകരിക്കേണ്ടത് എന്ന് എങ്ങിനെ നിശ്ചയിച്ചു? ഒരു പക്ഷം നോക്കുമ്പോൾ ഉള്ളിലും പുറത്തും ഒരുപോലെ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഭൂതാഗ്നിയെ നിര്ദ്ദേശിക്കുന്നതായും ഈ വിശേഷം സംഭവിച്ചേക്കാം. ഭൂതാഗ്നിക്കും ദ്യുലോകാദിസംബന്ധം ഉള്ളതായി താഴെ പറയുന്നതു മുതലായ മന്ത്രവര്ണ്ണംകൊണ്ട് അറിയപ്പെടുന്നു. "യാവനൊരുവൻ ഭാനുരൂപേണ

പൃഥിവിയും ദ്യോവുമാകുന്ന രോദസ്സുകളേയും അവയുടെ മദ്ധ്യേയുള്ള നഭസ്സിനേയും വ്യാപിച്ചുകിടന്നു'' (ഋക്സംഹിതാ 10-88-3) അല്ലെങ്കിൽ അഗ്നിശരീരത്തിൽ ഉപഹിതയായ ദേവതയ്ക്ക് ഐശ്വര്യമുള്ളതുകൊണ്ട് ദ്യുലോകാദികളാകുന്ന അവയവങ്ങളും ഉണ്ടാകാം. അതുകൊണ്ട് വൈശ്വാനരൻ പരമേശ്വരനല്ലെന്ന ആക്ഷേപത്തിന്നു പ്രത്യുത്തരം താഴെ പറയുന്നു.

സിദ്ധാന്തം—അങ്ങിനെയുള്ള ദൃഷ്ടിയെ അല്ലെങ്കിൽ ധ്യാനത്തെ ഉപദേശിക്കുന്നതാകകൊണ്ട് നിങ്ങൾ പറയുന്നത് ശരിയല്ല. ശബ്ദാദികളായ കാരണങ്ങളെക്കൊണ്ട് വൈശ്വാനരൻ പരമേശ്വരനല്ല എന്നു നിങ്ങൾ പറയുന്നത് യുക്തമല്ല. കാരണം — ജാഠരസമന്വിതനായ പരമേശ്വരൻെറ മാനസികദർശനത്തെ അല്ലെങ്കിൽ ധ്യാനത്തെയാണ് ഉപദേശിക്കുന്നത്. "മനസ്സിനെ ബ്രഹ്മമായി ഉപാസിക്ക'' (ഛാന്ദോഗ്യം 3-18-1) എന്നിങ്ങിനെയുള്ളവയെപ്പോലെ ജാഠരവൈശ്വാനരനിൽ പരമേശ്വരദൃഷ്ടിയെ അല്ലെങ്കിൽ പരമേശ്വരധ്യാനത്തെയാണിവിടെ ഉപദേശിക്കുന്നത്. അഥവാ "മനോമയനായി പ്രാണനാകുന്ന ശരീരത്തോടുകൂടിയവനായി തേജോരൂപനായിരിക്കുന്നവൻ'' (ഛാന്ദോഗ്യം 3-14-2) എന്നിങ്ങിനെയുള്ളവയെപ്പോലെ ജാഠരവൈശ്വാനരനിൽ ഉപഹിതനായ പരമേശ്വരനെ ധ്യേയനായി ഉപദേശിക്കുന്നു. ഇവിടെ പരമേശ്വരനെയല്ല കൌക്ഷേയാഗ്നിയെ മാത്രമാണ് പറവാൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് എങ്കിൽ ശിരസ്സ് ദ്യുലോകമാണ് എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള വിശേഷം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. വൈശ്വാനരനെ ദേവതയായിട്ടോ ഭൂതാഗ്നിയായിട്ടോ എടുക്കുമ്പോഴും പ്രസ്തുതവിശേഷണത്തെ യോജിപ്പിപ്പാൻ കഴിയുന്നതല്ലെന്ന് വരുന്ന സൂത്രത്തിൽപ്പറയും. ജാഠരാഗ്നിയെ മാത്രമാണ് ഇവിടെ വിവക്ഷിക്കുന്നത് എങ്കിൽ ജാഠരാഗ്നിക്ക് പുരുഷൻെറ അന്തഃപ്രതിഷ്ഠിതത്വം മാത്രമല്ലാതെ പുരുഷത്വം ഭവിക്കുന്നതല്ല. വാജസനേയികൾ വൈശ്വാനരനെ പുരുഷനായിട്ടും അധ്യയനം ചെയ്യുന്നു. "ഈ അഗ്നിയായ വൈശ്വാനരൻ പുരുഷനാണ്,

ഈ അഗ്നിവൈശ്വാനരനെ പുരുഷവിധനായും പുരുഷന്റെ ഉള്ളിൽ പ്രതിഷ്ഠിതനായും അറിയുന്നവൻ (എല്ലാടിക്കിലും ഭുജിക്കുന്നു)" (ശ. ബ്രാ. 10-6-1-11) ഇവിടെ പരമേശ്വരൻ സർവ്വാത്മകമാകകൊണ്ട് പുരുഷത്വവും പുരുഷന്റെ അന്തഃപ്രതിഷ്ഠിതത്വവും രണ്ടും പരമേശ്വരങ്കൽ യോജിക്കുന്നതാണ്. "പുരുഷവിധമപിചൈനം അധീയതെ" എന്നിങ്ങിനെ കൂടി സൂത്രാംശത്തെ വായിക്കുന്നവരുടെ അർത്ഥം ഇതാണ്:—വൈശ്വാനരനെ ജാഠരൻ മാത്രമായി പരിഗ്രഹിക്കുന്നപക്ഷം പുരുഷങ്കൽ അന്തഃപ്രതിഷ്ഠിതത്വം മാത്രമല്ലാതെ പുരുഷവിധത്വം ഭവിക്കുന്നില്ല. വാജസനേയികൾ വൈശ്വാനരനെ പുരുഷവിധനായിട്ടും അധ്യയനംചെയ്യുന്നു. "പുരുഷവിധം പുരുഷേ അന്തഃപ്രതിഷ്ഠിതം വേദ" എന്നാണ് പറയുന്നത്. പുരുഷവിധത്വത്തിന്റെ അർത്ഥം പ്രകൃതംകൊണ്ട് ദ്യുമൂർദ്ധത്വം തുടങ്ങി പൃഥിവീപ്രതിഷ്ഠിതത്വംവരെയുള്ള അധിദൈവതരൂപവും മൂർദ്ധത്വംതുടങ്ങി ചിബുകപ്രതിഷ്ഠിതത്വംവരെയുള്ള അദ്ധ്യാത്മരൂപവും ആണെന്ന് ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. 26.

അത ഏവന ദേവതാഭൂതം ച 27.

ഉക്തകാരണങ്ങളാൽ തന്നെയീവൈശ്വാനരൻ
ദേവതാഗ്നിയുമല്ല ഭൂതാഗ്നിയതുമല്ല 27.

ഭൂതാഗ്നിക്കും മന്ത്രവർണ്ണത്തിൽ ദ്യുലോകാദിസംബന്ധം കാണുന്നതുകൊണ്ട് ദ്യുലോകം ശിരസ്സാണ് എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള അവയവകല്പനം ഭൂതാഗ്നിക്കുതന്നേയും ഐശ്വര്യമുണ്ടാകയാൽ അഗ്നിശരീരത്തോടുകൂടിയ ദേവതക്കും പററുമെന്ന് പിന്നെപ്പറഞ്ഞുവെല്ലൊ. അതിനെപ്പരിഹരിക്കണം. അതിനുവേണ്ടിപ്പറയുന്നു:—അവയെക്കൊണ്ട് അല്ലെങ്കിൽ പറഞ്ഞ കാരണങ്ങളെക്കൊണ്ടുതന്നെ ഭൂതാഗ്നിയോ അഗ്നിദേവതയോ വൈശ്വാനരനല്ല. ഔഷ്ണ്യപ്രകാശമാത്രസ്വരൂപനായ ഭൂതാഗ്നിക്ക് ദ്യുലോകമൂർദ്ധത്വം മുതലായ കല്പനകൾ ചേരുന്നതല്ല.

കാരണം ഒരു വികാരത്തിന്ന് മറെറാരു വികാരസ്വരൂപത്വം ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അങ്ങിനെതന്നെ ദേവതയ്ക്ക് ഐശ്വര്യയോഗം ഉള്ളപ്പോഴും ഭൂമൂർദ്ധത്വാദികല്പനാ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. കാരണം ദേവതയ്ക്ക് കാര്യത്വമല്ലാതെ കാരണത്വമില്ല. ദേവതയുടെ ഐശ്വര്യംതന്നെ പരമേശ്വരാധീനമാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യമല്ല. ഈ പക്ഷങ്ങളിലൊന്നിലും ആത്മശബ്ദം ചേരുന്നതല്ല എന്ന ദോഷം സ്ഥിതംതന്നെ. 27.

സാക്ഷാദപ്യവിരോധം ജൈമിനിഃ. 28.

ബ്രഹ്മസേവയതും സാക്ഷാൽ പ്രതീകോപാധിയെന്നിയേ
നിർദ്ദോഷംസ്വീകരിച്ചീടാമെന്നു ചൊല്ലുന്നു ജൈമിനി 28.

ശാലഗ്രാമത്തിൽ ഹരിയെ എന്നപോലെ ജാഠരാഗ്നിയാകുന്ന പ്രതീകത്തോടുകൂടിയോ ജാഠരാഗ്നിയിൽ ഉപഹിതനായിട്ടോ പരമേശ്വരനെ ഉപാസിക്കാമെന്നു അന്തഃപ്രതിഷ്ഠിതത്വം മുതലായ ഗുണങ്ങളെ അനുസരിച്ച് പൂർവ്വസൂത്രത്തിൽ പറഞ്ഞു. എന്നാലിപ്പോൾ പ്രതീകമോ ഉപാധിയോ കൂടാതെ തന്നെ നേരിട്ടിട്ടും പരമേശ്വരോപാസനയെ സ്വീകരിക്കുന്നതിൽ ഒരു ദോഷമില്ലെന്നുള്ള ജൈമിനിമതത്തെ ഇവിടെപ്പറയുന്നു. ജാഠരാഗ്നിയെ കൂടാതെ പരമേശ്വരനെത്തന്നിച്ചെടുക്കമ്പോൾ അന്തഃപ്രതിഷ്ഠിതൻ എന്നു പറഞ്ഞതും പരമേശ്വരങ്കൽ അസിദ്ധമായ വൈശ്വാനരൻ അഗ്നി മുതലായ ശബ്ദങ്ങളുടെ പ്രയോഗവും വിരുദ്ധമായി വരികയില്ലയോ? എന്നു ചോദിക്കുന്നതായാൽ മറുവടി പറയാം. ഇവിടെ നോക്കുന്നതായാൽ അന്തഃപ്രതിഷ്ഠിതത്വവചനം വിരോധിക്കപ്പെടുന്നില്ല. ഇവിടെ "പുരുഷവിധനായും പുരുഷൻെറ ഉള്ളിൽ പ്രതിഷ്ഠിതനായും അവനെ അറിയുന്നു" എന്നു പറയുന്നത് ജാഠരാഗ്നിപരമല്ല അല്ലെങ്കിൽ ജാഠരാഗ്നിയെ ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടല്ല. കാരണം ഇവിടെ പ്രകരണവിഷയം ജാഠരാഗ്നിയല്ല. ജാഠരാഗ്നി എന്ന ശബ്ദം ഇതിന്നുമുമ്പ് എടുത്തുപറഞ്ഞിട്ടും ഇല്ല. എന്നാൽ പിന്നെ എങ്ങിനെ എന്നുവെച്ചാൽ ശിരസ്സുമുതൽ

ചിബുകം (താടി) വരേയുള്ള പുരുഷാവയവങ്ങളിൽ പുരുഷവിധത്വത്തെക്കല്പിച്ചത് യാതൊന്നിനെസ്സംബന്ധിച്ചോ അതിനെ ഉദ്ദേശിച്ചാണ് "പുരുഷൻെറ ഉള്ളിൽ പ്രതിഷ്ഠിതനായ പുരുഷവിധനെ അറിയുന്നു" എന്നിങ്ങിനെ പറയുന്നത്. വൃക്ഷത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ട ശാഖയെക്കാണുന്നു എന്നപോലെയാണ് ഈ പ്രയോഗം. അഥവാ അധ്യാത്മമായും അധിദൈവതമായും ഇരിക്കുന്ന പുരുഷവിധത്വോപാധിയുടെ സാക്ഷിരൂപമായിരിക്കുന്ന പ്രകൃതപരമാത്മാവിനെ ഉദ്ദേശിച്ച് "പുരുഷൻെറ ഉള്ളിൽ പ്രതിഷ്ഠിതനായിരിക്കുന്നവനെ അറിയുന്നു" എന്നു പറയുന്നതായും വരാം. പൂർവ്വാപരങ്ങളെ ആലോചിച്ചിട്ട് വാക്യത്തെ പരമാത്മവിഷയമായി സ്വീകരിക്കേണമെന്ന് തീർച്ചപ്പെട്ടിരിക്കെ ആ വിഷയമായിട്ടുതന്നെ വൈശ്വാനരശബ്ദവും ഏതെങ്കിലും ഒരു വ്യുൽപത്തികൊണ്ട് അല്ലെങ്കിൽ നിർവ്വചനംകൊണ്ടു വർത്തിക്കും. "വിശ്വവും നരനും (ജീവനും) ആയിരിക്കുന്നവൻ എന്നോ വിശ്വങ്ങളുടേയും അല്ലെങ്കിൽ സർവ്വങ്ങളുടേയും നരൻ അല്ലെങ്കിൽ ആമിയും കർത്താവും ആയിരിക്കുന്നവനെന്നോ വിശ്വന്മാരല്ലെങ്കിൽ സർവ്വന്മാരായ നരന്മാർ ആരുടേതൊ അവൻ എന്നൊ വിഗ്രഹിച്ചാൽ വൈശ്വാനരൻ സർവ്വാത്മത്വം ഹേതുവായിട്ട പരമാത്മാവാണ്. വിശ്വാനരൻതന്നെയാണ് വൈശ്വാനരൻ. വൈശ്വാനരൻ എന്ന തദ്ധിതന്ന് ഇവിടെ വിശ്വാനരൻ എന്ന പ്രകൃത്യർത്ഥത്തിൽനിന്ന് അതിരിക്തമായ അർത്ഥമില്ല. രക്ഷസ്സിൽനിന്ന് അന്യമായ അർത്ഥം രാക്ഷസനോ വയസ്സിൽനിന്ന് അന്യമായ അർത്ഥം വായസത്തിന്നൊ ഇല്ലാത്തതുപോലെയാണ് ഇത്. * അഗ്നിശബ്ദത്തിന്ന് "മുമ്പിൽ നയിക്കുന്നവൻ അല്ലെങ്കിൽ നേതാവായിരിക്കുന്നവൻ" എന്ന യോഗാർത്ഥം ഉള്ളതു

---

* "നരേ സംജ്ഞായാം" എന്ന സൂത്രപ്രകാരം സംജ്ഞയായ വൈശ്വാനരശബ്ദത്തിലെ 'വൈശ്വ' എന്ന പൂർവ്വപദം, പിൻവരുന്ന ശബ്ദം നരൻ എന്നാകകൊണ്ട് "വൈശ്വാ" എന്നു ദീർഘിക്കുന്നു.

കൊണ്ട് അഗ്നിയും പരമാത്മപരമായി ഭവിക്കും. അഗ്നിയെ ഗാർഹപത്യാദികളായി കല്പിച്ചിട്ടുള്ളതും അഗ്നിക്ക് പ്രാണാഹുതിയുടെ അധികരണത്വമുള്ളതും പരമാത്മാവിങ്കലും സർവ്വാത്മത്വംനിമിത്തം യോജിക്കുന്നതാണ്. 28.

എന്നാൽ പിന്നെ പരമേശ്വരനായി വൈശ്വാനരനെ സ്വീകരിക്കുമ്പോഠം പ്രാദേശമാത്രൻ എന്ന ശ്രുതിവചനം എങ്ങിനെ യോജിക്കുമെന്നതിനെ വ്യാഖ്യാനിക്കുവാൻ പുറപ്പെടുന്നു:—

അഭിവ്യക്തേരിത്യാശ്മരഥ്യഃ. 29.

പ്രാദേശമാത്രരൂപേണ സ്വപ്രകാശനഹേതുവാൽ
പ്രാദേശമാത്രനായെന്നാശ്മരഥ്യമതമോർക്കുക. 29.

മാത്രാതീതനായ പരമേശ്വരനും പ്രാദേശമാത്രത്വം ഭവിക്കുന്നത് ഭക്തന്മാക്ക് താൻ പ്രത്യക്ഷീഭവിക്കുന്ന സ്വരൂപം നിമിത്തമാണ്. ഉപാസകന്മാക്കുവേണ്ടി പരമേശ്വരൻ പ്രാദേശമാത്രനായി അല്ലെങ്കിൽ ഒരു ചാൺ അളവുള്ളവനായി പ്രകാശിക്കുന്നു. അഥവാ പ്രദേശങ്ങളിൽ അതായത് ഹൃദയം മുതലായ സാക്ഷാൽകാരസ്ഥാനങ്ങളിൽ വിശേഷേണ അഭിവ്യക്തിയെ പ്രാപിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് പ്രാദേശമാത്രൻ എന്ന വേദവാക്യം പരമേശ്വരങ്കലും അഭിവ്യക്തിനിമിത്തം ഉപപന്നമാണെന്ന് ആശ്മരഥ്യാചാര്യൻ വിചാരിക്കുന്നു. 29.

അനുസ്മൃതേർബ്ബാദരിഃ 30.

സ്മൃതികൊണ്ടെന്നു ബാദരിഃ. 30.

പ്രാദേശമാത്രമായ അല്ലെങ്കിൽ ഒരു ചാൺ അളവുള്ള ഹൃദയത്തിൽ ഇരിക്കുന്ന മനസ്സുകൊണ്ട് പരമേശ്വരൻ സ്മരിക്കപ്പെടുന്നു. അതിനാൽ പ്രാദേശമാത്രൻ എന്നു പരമേശ്വരനെ പറയുന്നതായി ഒരു സമയം വരാം. പ്രസ്ഥാനങ്ങളെക്കൊ

ണ്ട് അളക്കപ്പെട്ട യവങ്ങളെ പ്രസ്ഥങ്ങൾ എന്ന് പറയും പോലെയാണിത്. യവങ്ങൾക്ക് അളക്കുന്നതിന്ന് മുമ്പുതന്നെ ഒരു പരിമാണം സ്വഗതമായി ഉണ്ട്. എന്നാൽ ആ പരിമാണം ഇത്രയെന്നു വെളിപ്പെടുന്നത് പ്രസ്ഥസംബന്ധം കൊണ്ട് അല്ലെങ്കിൽ പ്രസ്ഥംകൊണ്ട് അളന്നതിന്ന് ശേഷമാണ്. എന്നാൽ ഹൃദയസംബന്ധംകൊണ്ട് അഭിവ്യക്തിയെ പ്രാപിക്കുന്ന പരമേശ്വരഗതമായ ഒരു പരിമാണം ഇവിടെയില്ല. എങ്കിലും ഇവിടെ പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ള പ്രാദേശമാത്രശ്രുതിക്ക് മനസ്സുകൊണ്ടുള്ള പരമേശ്വരസ്മരണം ഒരുവിധത്തിൽ ഒരു ആലംബനമായി ഭവിക്കുന്നു.

അല്ലെങ്കിൽ പ്രാദേശമാത്രനല്ലാത്ത പരമേശ്വരനേയും പ്രാദേശമാത്രശ്രുതിയെ അൎത്ഥവതിയാക്കുവാൻവേണ്ടി പ്രാദേശമാത്രനായി അനുസ്മരിക്കണം അല്ലെങ്കിൽ ധ്യാനിക്കണം എന്നായിരിക്കാം താൽപര്യം. ഇപ്രകാരം അനുസ്മൃതിനിമിത്തമാണ് പരമേശ്വരവിഷയമായ പ്രാദേശമാത്രസ്മൃതി എന്ന് ആചാൎയ്യൻ ബാദരി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. 30.

സമ്പത്തേരിതി ജൈമിനിസ്തഥാഹിദൎശയതി. 31.

സമ്പത്തികൊണ്ടെന്നരചെയ്തു ജൈമിനി
താദൃക്കത്വമല്ലോ പറയുന്നു വേദവും. 31.

ഒരു സമയം ഈ പ്രാദേശമാത്രശ്രുതി സമ്പത്തിനിമിത്തമായും വന്നേക്കാം. * കാരണം ഇതേവിഷയത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന വാജസനേയിബ്രാഹ്മണം ത്രൈലോക്യസ്വരൂപനായ വൈശ്വാനരൻെറ ദ്യോവു തുടങ്ങി പൃഥിവീവരേയുള്ള അവയവങ്ങളെ ഉപാസകൻെറ ശിരസ്സു മുതൽ ചിബുകംവരെയുള്ള ദേ

---

* സമ്പത്തി എന്നു പറയുന്നത് അല്പവസ്തുവായ ഒരു ആലംബനത്തിൽ അല്ലെങ്കിൽ ആധാരത്തിൽ വല്ല സാദൃശ്യവും നിമിത്തം മഹത്തായ ഒരു വസ്തുവിനെ ധ്യാനേന സംപാദിച്ച് ആധേയമായ ആ മഹദ്വസ്തുവിനെ അനുധ്യാനംചെയ്യുന്നതാണ്.

ഥാവയവങ്ങളിൽ ധ്യാനേന സംപാദിച്ച് പരമേശ്വരനെ പ്രാദേശമാത്രനായിദ്ധ്യാനിക്കേണ്ടതിനെക്കാണിക്കുന്നു. "നല്ല ജ്ഞാനികളായ ദേവന്മാർ അവനെ പ്രാദേശമാത്രനായി ധ്യാനിച്ചു. ഞാൻ അവനെ പ്രാദേശമാത്രനായി എങ്ങിനെ ധ്യാനിക്കുമോ അങ്ങിനെഞാൻ അവൻെറ അവയവങ്ങളെ നിങ്ങൾക്കുപറഞ്ഞുതരാം. പിന്നെ ശിരസ്സിനെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച് ഇത് ദ്യുലോകമാകുന്ന വൈശ്വാനരശിരസ്സും ചക്ഷുസ്സുകളെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ട് ഇത് സുതേജസ്സ് അല്ലെങ്കിൽ സൂര്യനായ വൈശ്വാനരനേത്രവും നാസാദ്വാരങ്ങളെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ട് ഇത് പൃഥഗ്വർത്മാവ് അല്ലെങ്കിൽ വായുവാകുന്ന വൈശ്വാനരാവയവവും വദനത്തിലുള്ള ആകാശത്തെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ട് ഇത് സർവ്വത്ര പൂർണ്ണം അല്ലെങ്കിൽ ആകാശമാകുന്ന വൈശ്വാനരാവയവവും വദനത്തിലുള്ള ജലത്തെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ട് ഇത് സമ്പത്താകുന്ന വൈശ്വാനരാവയവവും ചിബുകത്തെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ട് ഇത് പ്രതിഷ്ഠാ അല്ലെങ്കിൽ ഭൂമി അല്ലെങ്കിൽ പാദമാകുന്ന വൈശ്വാനരാവയവവും ആണെന്ന് അവൻ പറഞ്ഞു." ഇവിടെ ചിബുകം എന്നു പറയുന്നത് അധരമായ മുഖഫലകം (താടി) ആണ്. വാജസനേയകത്തിൽ ദ്യോവ് അതിഷ്ഠാത്വഗുണത്തോടുകൂടിയതായും (എല്ലാററിന്നും ഉപരി ഇരിക്കുന്നതായും) ആദിത്യനെ സുതേജസ്ത്വത്തോടുകൂടിയതായും പറഞ്ഞിരിക്കേ ഛാന്ദോഗ്യത്തിൽ ദ്യോവിനെ സുതേജസ്സായും ആദിത്യനെ വിശ്വരൂപനായും പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഈ ഒരു വ്യത്യാസംകൊണ്ട് യാതൊരു ഹാനിയും ഇല്ല. * കാരണം പ്രാദേശമാത്രശ്രുതി രണ്ടിലും ഒരുപോലെയാണ്. സർവ്വശാഖകളിലും പ്രാദേശമാത്രൻെറ അവഗതി കാണ്മാനും ഉണ്ട്. പ്രാദേശ

---

* പ്രാദേശമാത്രോപാസനമാണ് വാജസനേയകത്തിലും ഛാന്ദോഗ്യത്തിലും ഒരുപോലെ പറയുന്നത്. ലഘുവായ ഒരു ഭേദംകൊണ്ട് രണ്ടിലെ വിദ്യയും രണ്ടായി വരികയില്ല. വിദ്യ രണ്ടും ഒന്നാകുമ്പോൾ ഛാന്ദോഗ്യവിദ്യയുടെ അർത്ഥനിർണ്ണയത്തിന്ന് വാജസനേയകത്തെ സ്വീകരിക്കാം എന്നു സാരം.

മാത്രശ്രുതി, സമ്പത്തി നിമിത്തമാണെന്നുള്ള അഭിപ്രായത്തെ ജൈമിനിയാകുന്ന ആചാൎയ്യൻ യുക്തതരമെന്നു വിചാരിക്കുന്നു. 31.

ആമനന്തിചൈനമസ്മിൻ 32.

ജാബാലരിസ്ഥാനമതിങ്കലീശനെ-
ന്നോതുന്നതും നോക്കുക ശങ്കയെന്നിയേ. 32.

ജാബാലന്മാരുടെ ശ്രുതിയിൽ ഈ പരമേശ്വരനെ ശിരസ്സിൻേറയും ചിബുകത്തിൻേറയും അന്തരാളത്തിൽ ഇരിക്കുന്നതായും പറയുന്നു:—"നാശരഹിതനായി അനഭിവ്യക്തരൂപനായിരിക്കുന്ന ഈ ആത്മാവ് സാംസാരികനായ ജീവാത്മാവിൽ പ്രതിഷ്ഠിതനാകുന്നു. ആ ജീവാത്മാവ് എവിടെ പ്രതിഷ്ഠിതൻ എന്നുവെച്ചാൽ വരണയുടേയും നാസിയുടേയും മദ്ധ്യേ പ്രതിഷ്ഠിതൻ. വരണാ എന്ത്? നാസിയുമെന്ത്?" എന്നു ചോദിച്ചിട്ട് ഇവിടെ ഈ നാസികയെത്തന്നെ വരണാനാസിയെന്നും ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ ചെയ്യുന്ന സൎവ്വപാപങ്ങളേയും വാരണംചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട് വരണാ എന്നും ഇന്ദ്രിയകൃതസൎവ്വപാപങ്ങളേയും നശിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ട് നാസി എന്നും നിൎവ്വചിച്ച് പിന്നെപ്പറയുന്നു:— "ഇവൻെറ സ്ഥാനമേതെന്നുവെച്ചാൽ ഭ്രൂക്കളുടേയും നാസികയുടേയും സന്ധി യാതൊന്നോ അതുതന്നെയാണ് ശിരസ്ഥാനീയമായ ഈ ദ്യുലോകത്തിൻേറയും ചിബുകസ്ഥാനീയമായ ഈ പൃഥിവിയുടേയും സന്ധി." (ജാബലി 1.) അതുകൊണ്ട് പ്രാദേശമാത്രശ്രുതി പരമേശ്വരങ്കൽ ഉപപന്നമാണ്. പരമേശ്വരനെ അഭിവിമാനൻ എന്നു ശ്രുതി പറയുന്നത് പരമേശ്വരൻെറ പ്രത്യഗാത്മത്വം ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടാണ്. സൎവ്വപ്രാണികളും തങ്ങളുടെ പ്രത്യഗാത്മസ്വരൂപേണ അറിയുന്നതുകൊണ്ട് പരമേശ്വരൻ അഭിവിമാനൻ. അല്ലെങ്കിൽ പ്രത്യഗാത്മത്വം ഹേതുവായിട്ട് പരമേശ്വരൻ എല്ലാവരാലും അഭിഗതനും (സംപ്രാപ്തനും) വിമാനനും (അളവററവനും) ആകു

കൊണ്ട് അഭിവിമാനൻ. അഥവാ ജഗൽകാരണം ആകകൊണ്ട് സർവ്വവും സൃഷ്ടിക്കുന്നവൻ അഭിവിമാനൻ. അതുകൊണ്ട് വൈശ്വാനരൻ പരമേശ്വരനാണെന്ന് സിദ്ധമായി. 32

ഇവിടെ ശ്രീമാനായ ശങ്കരഭഗവൽപാദനാൽ രചിക്കപ്പെട്ട
ശാരീരകമീമാംസാഭാഷ്യം ഒന്നാം അദ്ധ്യായത്തിലെ
രണ്ടാം പാദം അവസാനിച്ചു. 2.

പ്രഥമാദ്ധ്യായം തൃതീയപാദം.

(രണ്ടാംപാദത്തിൽ അസ്പഷ്ടബ്രഹ്മലിംഗങ്ങളോടുകൂടിയതായി ഉപാസ്യബ്രഹ്മവിഷയങ്ങളായിരിക്കുന്ന വാക്യങ്ങളെ വിചാരിച്ചുകഴിഞ്ഞു. ഇവിടെ അസ്പഷ്ടബ്രഹ്മലിംഗങ്ങളോടുകൂടിയതായി ജ്ഞേയ ബ്രഹ്മവിഷയമായിരിക്കുന്ന വാക്യങ്ങളെ മിക്കതും നിരൂപിക്കുന്നു.)

1. ദ്യുഭ്വാദ്യധികരണം. സൂത്രം 1-7.

ദ്യുഭ്വാദ്യായതനം സ്വശബ്ദാൽ. 1.

ദ്യുഭ്വാദ്യായതനംബ്രഹ്മം
ആത്മശബ്ദം കഥിക്കയാൽ. 1.

"യാതൊന്നിൽ ദ്യോവും ഭൂമിയും അന്തരിക്ഷവും സർവ്വപ്രാണങ്ങളോടുകൂടി മനസ്സും കോർക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു (മൂടയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു) അതൊന്നായ ആത്മാവിനെ മാത്രം അറിയുക. മററു വാക്കുകളെ തള്ളിക്കളയുക. ആ ഒന്ന് അമൃതന്റെ അല്ലെങ്കിൽ മോക്ഷത്തിന്റെ സേതു (പാലം) വാണ്" (മുണ്ഡകം 2-2-5) എന്നിങ്ങിനെ വേദത്തിൽ പറയുന്നു. ഇവിടെ ദ്യോവു മുതലായത് എന്തോ ഒന്നിൽ മൂടയപ്പെട്ടതായിപ്പറയുന്നതുകൊണ്ട് അവയുടെ ആയതനമല്ലെങ്കിൽ ആലംബനമായ ആ വസ്തു പരബ്രഹ്മമോ മററു വല്ല വസ്തുവൊ എന്ന് സംശയിക്കപ്പെടുന്നു. ചിലരുടെ അഭിപ്രായം ഇവിടെ ആയതന

മായി ഭവിക്കുന്നത് മററുവല്ല വസ്തുവുമാണെന്നാണ്. ഈ അഭിപ്രായത്തിന്നു കാരണം "ഇത് അമൃതൻെറ സേതുവാണെ"ന്നു പറഞ്ഞതാണ്. സേതുവിന്നു പാരമുണ്ട് എന്നത് ലോകത്തിൽ അനുഭവസിദ്ധമാണ്. മറുകര എത്തിയാൽ പാലം അവസാനിക്കുന്നു. പരബ്രഹ്മത്തിന്നു പാരം അല്ലെങ്കിൽ മറുകരയുള്ളതായി ഗ്രഹിക്കുന്നത് ശക്യമല്ല. "അനന്തവും അപാരവും" (ബൃഹദാരണ്യം 2-4-12) എന്നാണ് ബ്രഹ്മത്തെ ശ്രുതിയിൽ പറയുന്നത്. മററു വല്ല വസ്തുവുമായ ഒരു ആയതനത്തെ പരിഗ്രഹിക്കുന്നപക്ഷം സ്മൃതിപ്രസിദ്ധമായ പ്രധാനത്തെ സ്വീകരിക്കാം. പ്രധാനം സർവ്വത്തിൻെറയും കാരണമാകയാൽ സർവ്വായതനത്വം അതിന്നു ചേരുന്നതാണ്. അല്ലെങ്കിൽ പ്രകൃതത്തിലെ വസ്ത്വന്തരം വേദപ്രസിദ്ധമായ വായുവായിട്ടും വരാം. "ഗൌതമ, വായു ഒരു സൂത്രമല്ലെങ്കിൽ ചരടാണ്. ഗൌതമ, വായുവാകുന്ന ചരടിലാണ് ഈ ലോകവും മറേറ ലോകവും സർവ്വഭൂതങ്ങളും കോർക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്" (ബൃഹദാരണ്യം 3-7-2) എന്നിങ്ങിനെ വായുവിനേയും വിധാരണൻ അല്ലെങ്കിൽ ആലംബനമായി ശ്രവിക്കുന്നുണ്ട്. അഥവാ വസ്ത്വന്തരം ജീവാത്മാവായും വരാം. ജീവാത്മാവ് അല്ലെങ്കിൽ ശാരീരൻ ഭോക്താവാകയാൽ ഭോഗ്യവസ്തുക്കളാകുന്ന പ്രപഞ്ചത്തിൻെറ ആയതനമാകുക എന്ന അവസ്ഥ ശാരീരങ്കൽ ഉപപന്നമാണ്. എന്നിപ്രകാരം ഭവിച്ച പൂർവ്വപക്ഷത്തെ ഖണ്ഡിച്ച് സിദ്ധാന്തം പറയുന്നു.

സിദ്ധാന്തം:—ദ്യോവും ഭൂവും കൂടിയത് ദ്യുഭൂവങ്ങൾ. ദ്യുഭൂവങ്ങൾ യാതൊന്നിൻെറ ആദികൾ, അത് ദ്യുഭ്വാദി. ഈ വാക്യത്തിൽ ദ്യോവ്, പൃഥിവി, അന്തരിക്ഷം, മനസ്സ്, പ്രാണന്മാർ എന്നീ രൂപമായ ജഗത്ത് യാതൊന്നിൽ കോർക്കപ്പെട്ടതായി പറയുന്നുവോ അതിൻെറ ആയതനമായിഭവിപ്പാൻ അർഹിക്കുന്നത് പരബ്രഹ്മമാണ്. കാരണം സ്വശബ്ദപ്രയോഗംതന്നെ. സ്വശബ്ദത്തിൻെറ അർത്ഥം ആത്മശബ്ദമെന്നാണ്. "ആ ഒന്നാകുന്ന ആത്മാവിനെത്തന്നെ അറിയുക" എ

ന്നി വാക്യത്തിൽ ആത്മശബ്ദം ഭവിക്കുന്നുണ്ട്. ആ ആത്മശബ്ദം പരമേശ്വരനെപ്പരിഗ്രഹിക്കുമ്പോഴല്ലാതെ മററു വസ്തുക്കളെ സ്വീകരിക്കുമ്പോൾ നന്നായി യോജിക്കുന്നില്ല. ഒരു ദിക്കിൽ സ്വശബ്ദംകൊണ്ട് അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മപരമായ ശബ്ദം കൊണ്ടുതന്നെ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ ആയതനത്വത്തെ ശ്രവിക്കുന്നുണ്ട്:—“വത്സ, ഈ സർവ്വസൃഷ്ടികളുടെയും മൂലം അല്ലെങ്കിൽ ഉൽപത്തിസ്ഥാനം സത്താണ്. അവയുടെ ആലംബനം അല്ലെങ്കിൽ ആയതനം സത്താണ്. അവ സത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിതങ്ങളുമാകുന്നു.” (ഛാന്ദോഗ്യം 6-8-4) പോരെങ്കിൽ സ്വശബ്ദംകൊണ്ട് അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മശബ്ദംകൊണ്ടുതന്നെ ഇവിടെ മുകളിലും ചുവട്ടിലും ബ്രഹ്മത്തെ സംകീർത്തനം ചെയ്യുന്നു:—“കർമ്മം, തപസ്സ്, ബ്രഹ്മം, സർവ്വോൽകൃഷ്ടൻ, അമൃതൻ ഇതൊക്കെയും പുരുഷൻതന്നെയാണ്” എന്നിങ്ങിനേയും “മുമ്പിലും പിന്നിലും ഇടത്തും വലത്തും ഇരിക്കുന്നതൊക്കെയും അമൃതനായ ബ്രഹ്മമാണ്” (മുണ്ഡകം 2-2-11) എന്നിങ്ങിനേയും ബ്രഹ്മത്തെ സംകീർത്തനം ചെയ്യുന്നു. ഇവിടെ ബ്രഹ്മത്തെ ആയതനമായും ആയതനത്തോടുകൂടിയവനായും ശ്രുതിയിൽ പറകയാലും സർവ്വവും ബ്രഹ്മംതന്നെ എന്നിങ്ങിനെ സർവ്വത്തിനും ബ്രഹ്മത്തിനും അധികരണം ഒന്നാകയാലും ശാഖാ, തടി, വേര് എന്നിവയെക്കൊണ്ട് നാനാരൂപമായ വൃക്ഷം പോലെ ആത്മാവ് നാനാഭാവത്തോടും വിശ്വരൂപത്തോടും കൂടിയതാണെന്നു ശങ്കിച്ചേക്കാം. ആ ശങ്കയെ അകററാൻവേണ്ടി “ആത്മാവായി അതൊന്നിനെ മാത്രം അറിയുക” എന്നിങ്ങിനെ ഖണ്ഡിച്ചുപറയുന്നു. ഇതിൻെറ സാരം എന്തെന്നാൽ—ഉപാധി മുതലായ കാര്യജാതംകൊണ്ട് വിശിഷ്ടനായി നാനാരൂപനായിരിക്കുന്ന ആത്മാവിനെയല്ല അറിയേണ്ടത്. പിന്നെ എന്തിനെയാണെന്നുവെച്ചാൽ അവിദ്യയാൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട കാര്യപ്രപഞ്ചത്തെ വിദ്യകൊണ്ട് അല്ലെങ്കിൽ ജ്ഞാനംകൊണ്ട് ലയിപ്പിച്ചിട്ട് അല്ലെങ്കിൽ നശിപ്പിച്ചിട്ട് പ്രപഞ്ചത്തിൻെറ ആയതനമായി ഭവിച്ച ആ ഏകരൂപനായ

ആത്മാവിനെ ഒന്നിനെ മാത്രം അറിയുക. ദേവദത്തൻ ഇരിക്കുന്ന സാധനത്തെക്കൊണ്ടുവരിക എന്നു പറയുമ്പോൾ ആസനത്തെ പീഠത്തെ മാത്രമല്ലാതെ ദേവദത്തനെ കൊണ്ടുവരാത്തതുപോലെ ആയതനഭൂതമായി ഏകരൂപനായിരിക്കുന്ന ആത്മാവിനെ (മാത്രം) അറിയേണ്ടതായി ഉപദേശിക്കുന്നു. ശരീരാദികളാകുന്ന നാനാപ്രപഞ്ചം മിത്ഥ്യയായിരിക്കേ അത് സത്യമെന്ന് വിശ്വസിക്കുന്നവനെ വേദം നിന്ദിക്കക്കൂടി ചെയ്യുന്നു. "പ്രപഞ്ചത്തെ നാനാരൂപമായിക്കാണുന്നവൻ പിന്നേയും പിന്നേയും (ജനിച്ച്) മരിക്കുന്നു." (കാഠകം 2-4-11). എല്ലാം ബ്രഹ്മംതന്നെ എന്നിങ്ങിനെയുള്ള ഏകത്വപ്രതിപാദനത്തിൻെറ ഉദ്ദേശം കല്പിതപ്രപഞ്ചത്തെ ധ്യാനംകൊണ്ട് അപനയിക്കുവാനാണ്, ബ്രഹ്മം അനേകരൂപനാണെന്നു പ്രതിപാദിക്കുവാനല്ല. *

ഒരു ഉപ്പിൻകട്ട എങ്ങിനെ അകം പുറം എന്നീ വ്യത്യാസങ്ങൾ കൂടാതെ സർവ്വത്ര ഒരു ഏകരസക്കട്ടയായി ഭവിക്കുന്നുവോ അതുപോലെതന്നെ ആത്മാവ് അകം പുറം എന്ന വ്യത്യാസംകൂടാതെ സമഗ്രം ജ്ഞാനഘനൻ അല്ലെങ്കിൽ ജ്ഞാനനിബിഡൻ അല്ലെങ്കിൽ സാന്ദ്രജ്ഞാനനായി ഭവിക്കുന്നു. എന്നിങ്ങിനെ ഏകരൂപത്വത്തെ ശ്രുവിക്കുന്നു. (ബൃഹദാരണ്യം 4-5-13). ‡ അതുകൊണ്ട് ദ്യോവ് ഭൂമി മുതലായവയുടെ ആയതനം പരബ്രഹ്മംതന്നെ.

---

* അർത്ഥം—അവിദ്യയാൽ ആരോപിക്കപ്പെട്ടതൊക്കേയും വാസ്തവത്തിൽ ഇല്ലാത്തതും ബ്രഹ്മാവശേഷവും അല്ലെങ്കിൽ അകൃതബ്രഹ്മമാത്രവും ആകുന്നു എന്നാണ് അർത്ഥം; അല്ലാതെ ബ്രഹ്മം എന്നു പറയുന്നത് അവിദ്യയാൽ കല്പിക്കപ്പെട്ടതൊക്കേയും ആണ് എന്നല്ല.

‡ ഒരു ഉപ്പിൻകട്ടയെ ഒരു രസഗുണരൂപക്കട്ട മാത്രമായി ഗണിക്കുമ്പോൾ അത് ഗുണരൂപമാകയാൽ അതിന്ന് അകവും പുറവും ഇല്ല. ഇതുപോലെതന്നെ ആത്മാവ് ദ്രവ്യമല്ലാത്ത ഒരു ജ്ഞാനക്കട്ട മാത്രമാകയാൽ ആത്മാവിന്നും അകം പുറം മുതലായ നാനാരൂപത്വമില്ല. ദ്രവ്യങ്ങൾക്കല്ലാതെ ഗുണങ്ങൾക്ക് നാനാത്വമില്ലെന്ന് സാരം.

പിന്നെ സേതുശ്രുതി ഹേതുവായിട്ടും സേതുവിന്നു മറുകരയുക്തമാകകൊണ്ടും ദ്യോവ് ഭൂമി മുതലായവയുടെ ആയതനം ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അന്യമായ വല്ലതും ആയിരിക്കണം എന്നു പറഞ്ഞതിന്നു സമാധാനം പറയാം. ആധാരത്വം അല്ലെങ്കിൽ ആശ്രയത്വം മാത്രമാണ് ഇവിടെ സേതുശ്രുതികൊണ്ട് വിവക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളത്. പാരവത്ത്വം മുതലായതിനെ വിവക്ഷിച്ചിട്ടില്ല. ലോകത്തിൽ മണ്ണുകൊണ്ടും മരംകൊണ്ടും ഉണ്ടാക്കിട്ടുള്ള പാലമാണ് കണ്ടിട്ടുള്ളത് എന്നതുകൊണ്ട് ഇവിടെപ്പറഞ്ഞ പാലവും (സേതുവും) മൃദ്ദാരുമയംതന്നെ എന്നു ഗ്രഹിക്കപ്പെടേണ്ടില്ല. സേതുശബ്ദത്തിൻെറ അത്ഥവും വിധാരണത്വം അല്ലെങ്കിൽ ആലംബനത്വം മാത്രമാകുന്നു, പാരവത്ത്വാദിയല്ല. 'ഷിഞ്' ധാതുവിന് ബന്ധനം എന്നാണ് അത്ഥം. സിനോതി ബധ്നാതീതിസേതുഃ. ബന്ധിക്കുന്നത് സേതു എന്നിങ്ങിനെ ഷിഞ് ധാതുവിൽനിന്നാണ് സേതുശബ്ദമുണ്ടായത്. ബന്ധനകമ്മത്തിൽ വിധാരണംചെയ്ക അല്ലെങ്കിൽ ആശ്രയമായി ഭവിക്ക എന്ന അത്ഥവും അടങ്ങിട്ടുണ്ട്.

മറെറാരു വ്യാഖ്യാതാവിങ്ങിനെ പറയുന്നു:— "ആത്മാവായ ആ ഒന്നിനെ മാത്രം അറിയുക" എന്നിങ്ങിനെ പ്രശംസിക്കപ്പെട്ട ആത്മജ്ഞാനവും "മറു വാക്കുകളെ ത്യജിക്കുക" എന്നിങ്ങിനെ ഉപദേശിക്കപ്പെട്ട വാക്ത്യാഗവും യാതൊന്നോ അതിനെയാണിവിടെ "ഇത് അമൃതൻെറ സേതു" എന്നിങ്ങിനെ സേതുശ്രുതികൊണ്ട് സംകീത്തനംചെയ്യുന്നത് ദ്യോവ്, ഭൂമി മുതലായവയുടെ ആയതനത്തെയല്ല. ആത്മജ്ഞാനവും വാഗ്വിമോചനവും അമൃതത്വത്തിൻെറ അല്ലെങ്കിൽ മോക്ഷത്തിൻെറ സാധനങ്ങളാകയാൽ രണ്ടും കൂടിയതിനെ "അമൃതൻെറ സേതു" എന്ന് പറയുന്നു. അതുകൊണ്ട് സേതുശ്രുതിവശാൽ ദ്യോവ്, ഭൂമി മുതലായവയുടെ ആയതനം ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അന്യമായ ഒരു വസ്തുവായിരിക്കണം എന്ന് പറഞ്ഞത് അയുക്തംതന്നെ. 1.

മുക്തോപസൃപ്യവ്യപദേശാൽ. 2.

മുക്തന്മാരാൽ പ്രാപ്യമെന്ന-
ങ്ങോതിടുന്നതിനാലുമേ. 2.

ദ്യോവ് ഭൂമി മുതലായവയുടെ ആയതനം മുക്തന്മാരാൽ പ്രാപ്യമാണെന്നു പറഞ്ഞതായിക്കാണുന്നതുകൊണ്ടും ആ ആയതനം പരബ്രഹ്മമാണ്. മുക്തോപസൃപ്യം അല്ലെങ്കിൽ മുക്തഗമ്യം എന്നതിൻെറ അത്ഥം മുക്തന്മാരാൽ പ്രാപ്യമെന്നാണ്. അനാത്മാക്കളായ ദേഹാദികളിൽ അവ ഞാനെന്നുള്ള ആത്മബുദ്ധിയാണ് അവിദ്യാ. ഈ അവിദ്യാ ഹേതുവായിട്ട് ദേഹാദികളുടെ പൂജനം അല്ലെങ്കിൽ ആരാധനം മുതലായവയിൽ രാഗവും നിന്ദനം മുതലായവയിൽ ദേഷവും അവയുടെ നാശകാരണങ്ങളെക്കാണുമ്പോൾ ഭയവും പരിഭ്രമവും എന്നിങ്ങിനെ അസംഖ്യംവിധത്തിലുള്ള അനത്ഥപരമ്പരാ നമുക്കെല്ലാവക്കും അനുഭവസിദ്ധമാണ്. അതിന്നു വിപരീതമായിട്ട് അവിദ്യാരാഗദേഷാദിദോഷങ്ങളെ വെടിഞ്ഞവരാൽ പ്രാപിക്കപ്പെടത്തക്കതാണ് ഇത് എന്ന് ദ്യോവ് ഭൂമി മുതലായവയുടെ ആയതനത്തെസ്സംബന്ധിച്ചു പറയുന്നുണ്ട്. എങ്ങിനെ എന്നാൽ "ആ പരാവരനെക്കണ്ട ക്ഷണത്തിൽ ഹൃദയത്തിൻെറ ഗ്രന്ഥിയല്ലെങ്കിൽ ബന്ധനം അഴിഞ്ഞുപോകയും സവ്വസംശയങ്ങളും ഖണ്ഡിക്കപ്പെടുകയും ഇവൻെറ കമ്മങ്ങൾ നശിക്കുകയും (വറുത്ത വിത്ത് എന്നപോലെ ജ്ഞാനാഗ്നിസന്ദീപ്തങ്ങളായ കമ്മങ്ങൾ പുനജ്ജന്മഹേതുക്കൾ ആവാതിരിക്കുകയും) ചെയ്യുന്നു." (മുണ്ഡകം 2-2-8-) എന്നു പറഞ്ഞതിന്നു ശേഷം"അങ്ങിനെ ജ്ഞാനി വികാരങ്ങളായ നാമരൂപങ്ങളിൽ നിന്ന് മുക്തനായിട്ട് മഹതോമഹിയാനായിരിക്കുന്ന ദിവ്യപുരുഷനെ പ്രാപിക്കുന്നു. (മുണ്ഡകം 3-2-8) എന്നും പറയുന്നു. മുക്തന്മാർ ബ്രഹ്മത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു എന്നുള്ളത് ശാസ്ത്രപ്രസിദ്ധമാണ്. "ഇവൻെറ ഹൃദയത്തിലുള്ള സവേച്ഛകളും മോചിക്കപ്പെടുമ്പോൾ മനുഷ്യൻ അമൃതനായി ഭവിച്ച് ഈ അമൃതാ

വസ്ഥയിൽ ബ്രഹ്മത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു." (ബൃഹദാരണ്യം 4-4-7) എന്നു പറയുന്നു. പ്രധാനാദികളെയാകട്ടെ മുക്തന്മാർ പ്രാപിക്കുന്നു എന്ന് ഒരേടത്തും പ്രസിദ്ധമായി ഭവിക്കുന്നില്ല.

അത്രയുമല്ല, "ആത്മാവായ ആ ഒന്നിനെ മാത്രം അറിയുക, മററു വാക്കുകളെ വെടിയുക, ഇത് അമൃതന്റെ സേതുവാണ്." എന്നിങ്ങിനെ വാക്ത്യാഗത്തോടുകൂടി ദ്യോവ് ഭൂമി മുതലായവയുടെ ആയതനത്തെ അറിയണം എന്നിവിടെപ്പറയുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ ബ്രഹ്മത്തെ അറിയണം എന്ന് മറെറാരു ശ്രുതിയിൽ കാണ്മാനുണ്ട്. "ബുദ്ധിമാൻ അല്ലെങ്കിൽ ജ്ഞാനിയായ ബ്രാഹ്മണൻ അവനെ അറിഞ്ഞ് ജ്ഞാനത്തെ (മനനത്തെ)പ്പരിശീലിക്കട്ടെ, അവൻ ബഹുവാക്കുകളെ ഉച്ചരിച്ച് അവയെ അനുധ്യാനംചെയ്യേണ്ട. വാക്കുകളെ ഉച്ചരിക്കുന്നത് നാവിനെക്കുഴപ്പിക്ക മാത്രമാണ്" (ബൃഹദാരണ്യം 4-4-21). അതുകൊണ്ടും ദ്യോവ് ഭൂമി മുതലായവയുടെ ആയതനം പരബ്രഹ്മംതന്നെ. 2.

നാനുമാനമതച്ഛബ്ദാൽ 3.

പ്രധാനമാവാൻ തരമില്ല നോക്കിൽ
പ്രധാനശബ്ദങ്ങളതൊന്നുമില്ല. 3.

ബ്രഹ്മപ്രതിപാദകമായ വിശേഷഹേതുവിനെപ്പറഞ്ഞപോലെ അന്യവസ്തുപ്രതിപാദകമായ വിശേഷഹേതു ഇല്ലെന്നുള്ളതിലേക്കു പറയുന്നു:— അനുമാനംവഴിക്ക് സാംഖ്യസ്മൃതിയിൽ കല്പിച്ചിട്ടുള്ള പ്രധാനത്തെ ഇവിടെ ദ്യോവ്, ഭൂമി മുതലായവയുടെ ആയതനമായിപ്പരിഗ്രഹിച്ചുകൂടാ. കാരണം പ്രധാനപരമായ ശബ്ദത്തിന്റെ അഭാവംതന്നെ. അചേതനമായ ആ പ്രധാനത്തെ പ്രതിപാദിയ്ക്കുന്ന ശബ്ദത്തെ തച്ഛബ്ദം എന്നു പറയുന്നു. തച്ഛബ്ദമല്ലാത്തത് അതച്ഛബ്ദം. അചേതനമായ പ്രധാനത്തെ കാരണമായിട്ടോ ആയതനമായിട്ടോ ഗ്രഹി

ക്കേണ്ടതിന്ന് അചേതനപ്രധാനത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന ഒരു ശബ്ദം ഇവിടെയില്ല. അതിന്ന് വിപരീതനായ ചേതനനെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന ശബ്ദം ഇവിടെയുണ്ട്. "സൎവ്വജ്ഞനും സൎവ്വവിത്തുമായ യാവനൊരുവൻ" (മുണ്ഡകം 1-1-9) എന്നു തുടങ്ങിയുള്ളവതന്നെ. ഈ കാരണംകൊണ്ടുതന്നെ വായുവിനേയും ഇവിടെ ദ്യോവ് ഭൂമി മുതലായവയുടെ ആയതനമായി സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. 3.

പ്രാണഭൃച്ച. 4.

ജീവാത്മാവല്ലതു വിഭുവല്ല. 4.

പ്രാണഭൃത്തായിരിക്കുന്ന വിജ്ഞാനാത്മാവിന്ന് അല്ലെങ്കിൽ ജീവാത്മാവിന്ന് ആത്മത്വവും ചൈതന്യവുമുണ്ടെങ്കിലും ദേഹേന്ദ്രിയാദിയായ ഉപാധികൊണ്ട് പരിച്ഛേദിക്കപ്പെട്ട ജ്ഞാനം മാത്രമുള്ള ജീവാത്മാവിന്ന് സൎവ്വജ്ഞത്വം മുതലായത് സംഭവിക്കാതിരിക്കെ ജീവാത്മപരമല്ലാത്ത ഈ സൎവ്വജ്ഞശബ്ദംകൊണ്ടുതന്നെ ജീവാത്മാവിനേയും ദ്യോവ് ഭൂമി മുതലായവയുടെ ആയതനമായി ആശ്രയിച്ചുകൂടാ. ഉപാധിപരിച്ഛിന്നനായി സൎവ്വവ്യാപിയല്ലാത്തവനായിരിക്കുന്ന ജീവാത്മാവ് ദ്യോവ് ഭൂമി മുതലായവയുടെ ആയതനമാകുക എന്നത് ശരിയായി സംഭവിക്കുന്നതല്ല. ഇതിനെ ഒരു പ്രത്യേക സൂത്രമായിച്ചേൎത്തത് ഉത്തരസൂത്രത്തിന്നു വേണ്ടിയാണ്. 4.

എന്തുകൊണ്ടുകൂടി ജീവാത്മാവിനെ ദ്യോവ് ഭൂമി മുതലായവയുടെ ആയതനമായി സ്വീകരിച്ചുകൂടാ എന്ന് ഉത്തരസൂത്രത്തിൽ പറയുന്നു.

ഭേദവ്യപദേശാൽ 5.

ഭേദമോതുകയാൽപിന്നെ. 5.

ഇവിടെ ഭേദവ്യപദേശവും ഭവിക്കുന്നുണ്ട്. "ആത്മാവായ ആ ഒന്നിനെ മാത്രം അറിയുക" എന്നിങ്ങിനെ ജ്ഞാതാവ്

ജ്ഞേയം എന്ന സംബന്ധത്തോടു കൂടിയാണ് ജീവനേയും ആത്മാവിനേയും പറയുന്നത്. ഇവിടെ മുമുക്ഷുത്വം ഹേതുവായിട്ടു ജീവൻ ജ്ഞാതാവാണ്. ജീവൻ ദ്യോവ് മുതലായവയുടെ ആയതനമല്ലെന്ന് പൂർവ്വസൂത്രത്തിൽ കാണിച്ചു. ബാക്കി ശേഷിക്കുന്നത് ആത്മശബ്ദാർത്ഥമായ ബ്രഹ്മമാണ്. ജ്ഞേയമായ ബ്രഹ്മമാണ് ദ്യോവ് മുതലായവയുടെ ആയതനം, ജ്ഞാതാവായ പ്രാണഭൃത്ത് (ജീവൻ) അല്ല എന്നു ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. 5.

എന്തുകൊണ്ടുകൂടി പ്രാണഭൃത്തിനെ ദ്യോവ് മുതലായതിൻെറ ആയതനമായി സ്വീകരിച്ചുകൂടാ എന്നു താഴെ പറയുന്നു.

പ്രകരണാൽ. 6.

പ്രകരണവിഷയംതാൻ ബ്രഹ്മമാകുന്നതാലും. 6.

ഇത് പരമാത്മപ്രകരണമാണ്. "അല്ലയൊ ഭഗവാനേ, എന്തൊരു വസ്തുവിനെ അറിയുമ്പോഴാണ് ഇതൊക്കേയും അറിയപ്പെട്ടതായി ഭവിക്കുന്നത്?" (മുണ്ഡകം 1-1-3) എന്നിങ്ങിനെ ഏകവിജ്ഞാനംകൊണ്ട് സർവ്വവിജ്ഞാനവും ഉണ്ടാകുമെന്നു പറയുകയാൽ ഇത് പരമാത്മപ്രകരണമാണ്. സർവ്വസ്വരൂപനായ പരമാത്മാവിനെ അറിയുമ്പോഴാണ് ഇതൊക്കേയും അറിയപ്പെട്ടതായി ഭവിക്കുക, പ്രാണഭൃത്തിനെ മാത്രം അറിയുമ്പോഴല്ല. 6.

എന്തുകൊണ്ടുകൂടി പ്രാണഭൃത്തിനെ ദ്യോവ് മുതലായതിൻെറ ആയതനമായി ആശ്രയിച്ചുകൂടാ എന്നിനിയും പറയുന്നു.

സ്ഥിത്യദനാഭ്യാം ച. 7.

ആവില്ലജീവൻ സ്ഥിതിഭുക്തിനോക്കുകിൽ. 7.

ദ്യോവ്, ഭൂമി മുതലായവയുടെ ആയതനത്തെസ്സംബന്ധിച്ച് "അവിനാഭാവികളും സഖാക്കളുമായ രണ്ട് പക്ഷി

കഠം" (മുണ്ഡകം 3_1_1) എന്ന ദിക്കിൽ സ്ഥിത്യദനങ്ങളെ അല്ലെങ്കിൽ അവസ്ഥാനമാത്രത്തേയും ഭുക്തിയേയും പറയുന്നു. "അവയിൽ ഒന്നു മധുരമായ ഫലത്തെ ഭുജിക്കുന്നു" എന്ന ദിക്കിൽ കർമ്മഫലഭുക്തിയെപ്പറയുന്നു. "മറേറവൻ ഭക്ഷിക്കാതെ നോക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു" എന്ന ദിക്കിൽ മറേറവൻ ഭുജിക്കാതെ ഉദാസീനനായി നില്ക്കുന്നതിനേയും പറയുന്നു. ഈ സ്ഥിതിയേയും ഭുക്തിയേയും പറഞ്ഞതിൽനിന്ന് ഈശ്വരനും ക്ഷേത്രജ്ഞനും ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. ഇവിടെ ദ്യോവ് ഭൂമി മുതലായവയുടെ ആയതനമായിട്ട് ഈശ്വരനെപ്പറവാനാണ് ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ളതെങ്കിൽ പ്രകൃതമായ ആ ഈശ്വരനെ ക്ഷേത്രജ്ഞനിൽനിന്നു വേർതിരിച്ചു പറഞ്ഞത് യുക്തമാണ്. ദ്യോവ് മുതലായവയുടെ ആയതനമായി ക്ഷേത്രജ്ഞനെയാണ് ഉദ്ദേശിക്കുന്നതെങ്കിൽ ഈശ്വരനെപ്പററിപ്പറയുന്ന ഭാഗം അഹേതുകവും അസംബദ്ധവും അപ്രകൃതവുമായി വരും. പ്രസ്തുതായതനം ബ്രഹ്മമാകുമ്പോഠം ക്ഷേത്രജ്ഞനെ ഈശ്വരനിൽനിന്നു വേർതിരിച്ചു പറയുന്ന ഭാഗവും അഹേതുകമല്ലെങ്കിൽ അപ്രകൃതം ആയിത്തീരും എന്ന് പറയുന്നതായാൽ അത് അങ്ങിനെയല്ല. ക്ഷേത്രജ്ഞനെ വേദത്തിൽ പ്രത്യേകിച്ചെടുത്തു പറവാൻ ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടില്ല. കർത്താവായിട്ടും ഭോക്താവായിട്ടും ശരീരംതോറും ബുദ്ധി മുതലായ ഉപാധികളെക്കൊണ്ട് ബന്ധിക്കപ്പെട്ടവനായിട്ടും ക്ഷേത്രജ്ഞനെ ലോകാനുഭവംകൊണ്ടുതന്നെ അറിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ശ്രുതി ക്ഷേത്രജ്ഞനെ പ്രത്യേകിച്ചെടുത്തു പറഞ്ഞ് അറിയിപ്പാൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നില്ല. ഈശ്വരനാകട്ടെ ലോകാനുഭവംകൊണ്ട് അപ്രസിദ്ധനാകയാൽ ശ്രുതി പ്രത്യേകമായ ഉദ്ദേശത്തോടെ ഈശ്വരനെപ്പറഞ്ഞറിയിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ശ്രുതി ഈശ്വരനെപ്പററിപ്പറയുന്നത് അഹേതുകം അല്ലെങ്കിൽ അപ്രകൃതം എന്നു വരുന്നത് യുക്തമല്ല. "രണ്ടു പക്ഷികഠം" എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള ഋക്കിൽ ഈശ്വരക്ഷേത്രജ്ഞന്മാരെയാണ് പറയുന്നത് എന്ന് "ആത്മാക്കഠം രണ്ടും ഗുഹ

യേ പ്രവേശിച്ചിരിക്കുന്നു," എന്ന ശ്രുതിയും കാണിക്കുന്നു. * പൈങ്ഗ്യുപനിഷത്തിൽ ഉള്ള വ്യാഖ്യാനംകൊണ്ട് ഈ ഋക്കിൽ സത്വക്ഷേത്രജ്ഞന്മാരെയാണ് പറയുന്നത് എന്ന് വരുമ്പോഴും ഒരു വിരോധവും ഇല്ല. അതെങ്ങിനെ എന്നാൽ ഘടാദികളിലെ ആകാശംപോലെ സത്വം അല്ലെങ്കിൽ ബുദ്ധി മുതലായ ഉപാധിയാണ് താൻ എന്ന് അഭിമാനിച്ചുകൊണ്ട് പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം ശരീരങ്ങളിൽ ഇരിക്കുന്നതായി ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്ന പ്രാണഭൃത്ത് അല്ലെങ്കിൽ ജീവാത്മാവ് ദ്യോവ് മുതലായവയുടെ ആയതനമാകുവാൻ പാടില്ലെന്നു മാത്രമേ ഇവിടെപ്പറയുന്നുള്ളൂ. എന്നാൽ സർവ്വശരീരങ്ങളിലും നിരുപാധികമായി യാതൊന്നു കാണപ്പെടുന്നുവോ അത് പരമാത്മാവായിത്തന്നെ ഭവിക്കുന്നു. ഘടാദികളിലെ ഛിദ്രങ്ങളിൽനിന്ന് ഘടാദികളായ ഉപാധികളെ വേർപെടുത്തിയാൽ കാണപ്പെടുന്ന ഛിദ്രങ്ങൾ മഹാകാശംതന്നെയായി ഭവിക്കുന്നതുപോലെ നിരുപാധികനായ ജീവൻ പരമാത്മാവുതന്നെയാണ്, അന്യനല്ല. നിരുപാധികനായ ജീവൻെറ ദ്യുലോകാദ്യായതനത്വം നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നില്ല. സത്വാദികളായ ഉപാധിയാണ് താൻ എന്ന് അഭിമാനിക്കുന്ന അല്ലെങ്കിൽ ഉപാധിപരിച്ഛിന്നനായ പ്രാണഭൃത്തിൻെറ ദ്യുലോകാദ്യായതനത്വം മാത്രമേ ഇവിടെ പ്രതിഷേധിക്കപ്പെടുന്നുള്ളൂ. അതുകൊണ്ട് ദ്യോവ് ഭൂമി മുതലായവയുടെ ആയതനം പരബ്രഹ്മംതന്നെ. ഇതുതന്നെ "അദൃശ്യത്വാദിഗുണകോ ധർമ്മോക്തേഃ" (1-2-21) എന്ന സൂത്രംകൊണ്ട് സാധിച്ചിരിക്കുന്നു. ആ ഭൂതയോനിവാക്യത്തിൻെറ മദ്ധ്യ

* ശ്രുതി ഈശ്വരപ്രതിപാദകമാണ്. ക്ഷേത്രജ്ഞപ്രതിപാദകമല്ല. ക്ഷേത്രജ്ഞൻ അനുഭവസിദ്ധനും ഈശ്വരൻ ശാസ്ത്രസിദ്ധനുമാണ്. അനുഭവസിദ്ധനായ ക്ഷേത്രജ്ഞനെ ശാസ്ത്രത്തിൽ പ്രസംഗവശാൽ അപ്രകൃതമായിപ്പറയാം. ശാസ്ത്രോദ്ദേശം ഈശ്വരപ്രതിപാദനമാണ്, അതുകൊണ്ട് ഈശ്വരനെ തൽപരമായിട്ടല്ലാതെ പ്രസംഗവശാൽ അപ്രകൃതമായി വേദത്തിൽ പറഞ്ഞുകൂടാ. അതുകൊണ്ട് പ്രസ്തുതായതനം ഈശ്വരനാണ്, ക്ഷേത്രജ്ഞനല്ല.

ത്തിൽത്തന്നെ "യാതൊന്നിങ്കൽ ദ്യോവും പൃഥിവിയും അന്തരിക്ഷവും മൂടയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു" എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു അതിനെ ഒന്നുകൂടി പ്രപഞ്ചിക്കുവാൻവേണ്ടിയാണ് ഇവിടെ പിന്നേയും ഉപന്യസിച്ചത്. 7.

2. ഭൂമാധികരണം. സൂത്രം 8—9.

ഭൂമാസംപ്രസാദാദധ്യുപദേശാൽ. 8.

ഉപദേശിച്ച ഭൂമാവെസ്സംപ്രസാദൻ കഴിഞ്ഞഥ
അതിനാൽ പരമാത്മാവു ഭൂമാവാണെന്നു വന്നിടും. 8.

"വ്യാവഹാരികലോകത്തെക്കവിഞ്ഞ് സർവ്വത്ര സമ്പൂർണ്ണനായിരിക്കുന്ന ഭൂമാവെന്ന തത്വത്തെ അറിയേണ്ടതാണ്. അതുകൊണ്ട് ഭഗവാനെ, ഭൂമാവിനെ അറിവാൻ ഞാൻ ഇച്ഛിക്കുന്നു. യാതൊന്നിങ്കൽ അല്ലെങ്കിൽ യാതൊന്നിന്റെ ജ്ഞാനത്തിൽ മററു യാതൊന്നിനേയും കാണുകയോ കേൾക്കുകയോ അറിയുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല, അതു ഭൂമാവ്. യാതൊന്നിങ്കൽ മററു വല്ലതും കാണുകയും കേൾക്കുകയും അറിയുകയും ചെയ്യുന്നു അത് അല്പം അല്ലെങ്കിൽ പരിച്ഛിന്നവസ്തു." (ഛാന്ദോഗ്യം 7–23–24) എന്നും മററും വേദത്തിൽ പറയുന്നു. ഇവിടെ ഭൂമാവ് പ്രാണനോ പരമേശ്വരനോ എന്നൊരു സംശയം ജനിക്കുന്നു. പാണിനിസൂത്ര (6–4–158) പ്രകാരം ഭൂമശബ്ദം ബഹുത്വാഭിധായകമാണ്. കാരണം ഭൂമശബ്ദത്തിന്റെ ഭാവപ്രത്യയാന്തതാസ്മരണംതന്നെ. ഇതാണ് സംശയകാരണം. എന്നാൽ പിന്നെ ബഹുത്വം എന്നു പറഞ്ഞത് എന്തൊന്നിന്റെ ബഹുത്വം എന്നിവിടെ പറയുന്നില്ല. അടുത്തുനില്ക്കുന്ന വാക്യം "പ്രാണൻ ആശയേക്കാൾ വലിയതാണ്" (ഛാന്ദോഗ്യം 7–15–1) എന്നാണ്. അതുകൊണ്ട് പ്രാണനാണ് ഭൂമാവെന്നു തോന്നും. അങ്ങിനെതന്നെ "ആത്മാവിനെ അറിയുന്നവൻ ശോകത്തെ തരണം ചെയ്യുന്നു എന്ന്

അങ്ങേപ്പോലെയുള്ളവരിൽനിന്ന് ഞാൻ കേട്ടിട്ടുണ്ട്. അങ്ങിനെ ഇരിക്കുന്ന ഞാൻ ഭഗവാനെ! ശോചിക്കുന്നു. അങ്ങിനെ ഇരിക്കുന്ന എന്നെ അങ്ങുന്ന് ശോകത്തിൻെറ കര കടത്തേണമെ" (ഛാന്ദോഗ്യം 7-1-3) എന്നിങ്ങിനെ അദ്ധ്യായത്തിൻെറ ആരംഭത്തിൽ വിഷയത്തെ നിർദ്ദേശിച്ചതുകൊണ്ട് ഭൂമാവ് പരമാത്മാവാണെന്നും തോന്നും. ഇവിടെ ഭൂമാവായിട്ട് എന്തിനെ സ്വീകരിച്ച് ഏതിനെ ത്യജിക്കുന്നതാണ് യുക്തം എന്ന സംശയം ഭവിക്കുന്നു. എന്നാൽ പ്രഥമപക്ഷം എന്തായിട്ടാണ് വന്നുകൂടിയത്? മഹത്വത്തിൻെറ അല്ലെങ്കിൽ ഭൂമാവിൻെറ ആധിക്യത്തെപ്പററിയുള്ള ചോദ്യോത്തരപ്രവാഹം പ്രാണകഥനത്തിനുശേഷം കാണാത്തതിനാൽ ഭൂമാവ് പ്രാണൻ എന്നാണ് വന്നു കൂടിയത്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ "ഭഗവാനെ, നാമത്തേക്കാൾ വലുതായ മറെറാന്നുണ്ടോ? വാക്ക് നാമത്തെക്കാൾ വലിയതാണ്. ഭഗവാനെ, വാക്കിനെക്കാൾ വലിയതുണ്ടോ? മനസ്സ് വാക്കിലും വലിയതാണ്" എന്നിങ്ങിനെ നാമം തുടങ്ങി പ്രാണൻവരെ ആധിക്യത്തെസ്സംബന്ധിച്ചുള്ള ചോദ്യോത്തരപരമ്പരാ കാണുന്നുണ്ട് അല്ലെങ്കിൽ വർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രാണനുശേഷം, ഭഗവാനെ പ്രാണനേക്കാൾ വലുതുണ്ടോ? ഇന്നസാധനം പ്രാണനേക്കാൾ വലിയത് എന്നിങ്ങിനെ ആധിക്യപരമായ ചോദ്യോത്തരങ്ങൾ കാണുന്നില്ല. പ്രാണനെത്തന്നെ നാമം തുടങ്ങി ആശ വരെയുള്ളവയേക്കാൾ വലിയത് എന്ന് "പ്രാണൻ ആശയേക്കാൾ വലിയത്" എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള വാക്യങ്ങളെക്കൊണ്ട് സവിസ്തരം പറഞ്ഞ്, "നീ അതിവാദി അല്ലെങ്കിൽ കവിഞ്ഞതിനെപ്പറയുന്നവൻതന്നെ. ഞാൻ അതിവാദിയാണെന്നവൻ പറയട്ടെ. അവൻ അതു മറച്ചുവെക്കേണ്ട" എന്നിങ്ങിനെ പ്രാണദർശിയുടെ അതിവാദിത്വത്തെ അനുവദിച്ചതിനെ "സത്യത്തെക്കൊണ്ട് അതിവദിക്കുന്നവനാകട്ടെ അതിവദിക്കുന്നു" എന്നിങ്ങിനെ പ്രാണപരമായ അതിവാദിത്വത്തെ അദ്ധ്യാഹരിച്ച് അതിനെ ത്യജിക്കാതെതന്നെ പ്രാണനെ

സത്യാദിപരമ്പരയെക്കൊണ്ട് ഭൂമാവാണെന്നു വെളിപ്പെടുത്തി പ്രാണനെത്തന്നെ ഭൂമാവായി വിചാരിക്കുന്നതിനെ ജ്ഞാപിപ്പിക്കുന്നു.

എന്നാൽ പ്രാണനെ ഭൂമാവായി വ്യാഖ്യാനിക്കുമ്പോൾ "യാതൊരേടത്ത് മറ്റൊന്നിനെക്കാണുന്നില്ല" എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള ഭൂമാവിൻെറ ലക്ഷണവിഷയമായ വചനത്തെ എങ്ങിനെ വ്യാഖ്യാനിക്കണം എന്നതിനു സമാധാനം പറയാം. സുഷുപ്തി അല്ലെങ്കിൽ പൂർണ്ണനിദ്രയെന്ന അവസ്ഥയിൽ പ്രാണൻ സർവ്വേന്ദ്രിയങ്ങളേയും ഗ്രസിക്കുന്നു. അപ്പോൾ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു ദർശനാദിവ്യാപാരങ്ങൾ നിന്നുപോകുന്നതായിക്കാണുന്നതിനാൽ പ്രാണനുതന്നെ "യാതൊന്നിൽ മറ്റൊന്നിനെക്കാണുന്നില്ല" എന്ന ഈ ലക്ഷണം സംഭവിക്കുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ ശ്രുതിയും "കാണുന്നില്ല, കേൾക്കുന്നില്ല" എന്നു തുടങ്ങിയ വചനംകൊണ്ട് സർവ്വേന്ദ്രിയവ്യാപാരത്തിൻെറ അസ്തമയരൂപമായ സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയെപ്പറഞ്ഞിട്ട് "ഈ ദേഹമാകുന്ന പുരത്തിൽ പ്രാണാഗ്നികൾ മാത്രമേ ഉണർന്നിരിക്കുന്നുള്ളു" (പ്രശ്നം 4-2-3) എന്നിങ്ങിനെ സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയിൽ പഞ്ചവൃത്തിയായ പ്രാണൻെറ ഉണർച്ചയെപ്പറഞ്ഞിട്ട് പ്രാണപ്രധാനമായ സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയെക്കാണിക്കുന്നു. "യാതൊന്ന് ഭൂമാവൊ അതു സുഖം" (ഛാന്ദോഗ്യം 7-23) എന്നിങ്ങിനെ ഭൂമാവിൻെറ സുഖത്വം പറഞ്ഞതും പ്രാണപക്ഷത്തിൽ യോജിക്കുന്നതാണ്. "ഇവിടെ ഈ ദേവൻ അല്ലെങ്കിൽ ബുദ്ധി മുതലായ ഉപാധികളോടുകൂടിയ ജീവൻ സ്വപ്നങ്ങളെക്കാണുന്നില്ല. അപ്പോൾ ഈ ശരീരത്തിൽ സുഖമുണ്ടാകുന്നു." (പ്രശ്നം 4-6) എന്നിങ്ങിനെ സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയിൽത്തന്നെ സുഖത്തെ ശ്രവിക്കുന്നതുകൊണ്ട് സുഖത്വം യുക്തമാണ്. "ഭൂമാവ് യാതൊന്നൊ അത് അമൃതം." (ഛാന്ദോഗ്യം 7-24-1) എന്നു പറഞ്ഞതും പ്രാണപക്ഷത്തിൽ ഉപപന്നമാണ്; കാരണം "പ്രാണനാകട്ടെ അമൃതമാണ്." (കൌഷീതകി 3-2) എന്നും ശ്രുതി പറയുന്നു.

എന്നാൽ പിന്നെ പ്രാണനെ ഭൂമാവായി ഗ്രഹിക്കുന്നവന് "ആത്മജ്ഞാനി ശോകത്തെ തരണംചെയ്യുന്നു." എന്നിങ്ങിനെ ആത്മജ്ഞാനേച്ഛയോടുകൂടി പ്രകരണത്തിന്റെ ഉത്ഥാനം അല്ലെങ്കിൽ ആരംഭം എങ്ങിനെ യുക്തമായി വരുന്നു? എന്നു ചോദിക്കുന്നതായാൽ ഇവിടെപ്പറവാൻ ഉദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്ന ആത്മാവ് പ്രാണൻതന്നെയാണെന്നു ഞങ്ങൾ പറയുന്നു. അങ്ങിനെയാണല്ലൊ പറയുന്നതും. "പ്രാണൻ, പിതാവും മാതാവും ഭ്രാതാവും സോദരിയും ആചാര്യനും ബ്രാഹ്മണനും ആകുന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 7-15-1) എന്നിങ്ങിനെ പ്രാണനെ സർവ്വാത്മാവായിപ്പറയുന്നു. "അരങ്ങൾ ചക്രനാഭിയിൽ സമർപ്പിക്കപ്പെട്ടപോലെ പ്രാണങ്കൽ സർവ്വവും സമർപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു." എന്നിങ്ങിനെയും പറയുന്ന സർവ്വാത്മത്വംകൊണ്ടും സർവ്വാത്മത്വത്തിനുള്ള ആരനാഭിദൃഷ്ടാന്തംകൊണ്ടും പ്രാണന് വൈപുല്യാത്മികാ അല്ലെങ്കിൽ മഹത്ത്വാകൃതിയായ ഭൂമരൂപതാ സംഭവിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഭൂമാവ് പ്രാണൻതന്നെ എന്നിങ്ങിനെ വന്നുകൂടിയ പൂർവ്വപക്ഷത്തെ ഖണ്ഡിച്ച് സിദ്ധാന്തം താഴെ പറയുന്നു.

ഇവിടെ ഭൂമാവായി ഭവിപ്പാൻ അർഹിക്കുന്നത് പരമാത്മാവുതന്നെയാണ്, പ്രാണനല്ല. കാരണം സംപ്രസാദനെക്കഴിഞ്ഞ് ഭൂമാവിനെ ഉപദേശിക്കകൊണ്ടുതന്നെ. സംപ്രസാദൻ എന്നിങ്ങിനെ സുഷുപ്തമായിരിക്കുന്ന സ്ഥാനത്തെയാണ് പറയുന്നത്. ഇതിൽ ഇവൻ സംപൂർണ്ണമായി പ്രസാദിക്കുന്നു എന്ന നിർവ്വചനം സുഷുപ്തസ്ഥാനത്തെക്കാണിക്കുന്നു. ബൃഹദാരണ്യകത്തിൽ സ്വപ്നജാഗരിതസ്ഥാനങ്ങളോടുകൂടി സുഷുപ്തസ്ഥാനത്തേയും അല്ലെങ്കിൽ സംപ്രസാദാവസ്ഥയേയും പറഞ്ഞിരിക്കകൊണ്ടും ആ അവസ്ഥയിൽ പ്രാണൻ സ്വപിക്കാതെ ഉണർന്നിരിക്കകൊണ്ടും ഇവിടെ സംപ്രസാദൻ പ്രാണനാണെന്ന് അഭിപ്രായപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. "പ്രാണനുശേഷം ഭൂമാവിനെ ഉപദേശിക്കകൊണ്ട്" എന്നാണ് സൂത്രാർത്ഥം. പ്രാണൻതന്നെയാണ് ഭൂമാവെങ്കിൽ പ്രാണനുശേഷവും പ്രാണ

നെത്തന്നെ ഉപദേശിക്കുന്നു എന്നത് അസംബദ്ധമായിവരും. ഇതിന്നുമുമ്പ് നാമത്തെ ഉപദേശിച്ചിട്ടുണ്ട്. അവിടെ നാമത്തെ ഉപദേശിച്ചതിന്നുശേഷം നാമംതന്നെ നാമത്തേക്കാൾ വലിയത് എന്ന് ഉപദേശിച്ചിട്ടില്ല. പിന്നെ എന്താണ് ഉപദേശിച്ചത്? "വാക്ക് നാമത്തേക്കാൾ വലിയത്" എന്നിങ്ങിനെ നാമത്തിൽനിന്ന് അന്യമായി 'വാക്ക്' എന്ന പേരോടുകൂടിയതായിരിക്കുന്ന മറെറാരു പദാത്ഥത്തെയാണുപദേശിച്ചത്. അങ്ങിനെതന്നെ വാക്കുമുതല്ക്കും പ്രാണൻവരേയും അവിടവിടെ ഒന്നിനുശേഷമൊന്നായി മറെറാരു പദാത്ഥത്തെയാണുപദേശിക്കുന്നത്. ആ രീതിയെ അനുസരിച്ച് പ്രാണൻകഴിഞ്ഞിട്ടുപദേശിക്കപ്പെടുന്ന ഭൂമാവ് പ്രാണനിൽനിന്ന് അന്യമായി ഭേിച്ച ഒരു വസ്തുവാകുവാൻ അഹ്ഹിക്കുന്നു.

എന്നാലിവിടെ പ്രാണനേക്കാൾ വലുതായി മറെറാന്നുണ്ടോ ഭഗവാനെ എന്ന ചോദ്യമോ പ്രാണനേക്കാൾ വലുതായി മറെറാന്നുണ്ട് എന്ന മറുവടിയോ ഇല്ലെല്ലൊ. പിന്നെ എങ്ങിനെയാണ് പ്രാണൻ കഴിഞ്ഞിട്ടു ഭൂമാവ് ഉപദേശിക്കപ്പെടുന്നു എന്ന് നിങ്ങൾ പറയുന്നത്? "യാവനൊരുവൻ സത്യംകൊണ്ട് അല്ലെങ്കിൽ സത്യത്തോടെ അതിവദിക്കുന്നു ആ ഇവനാണ് ശരിയായി അതിവദിക്കുന്നത്" എന്നിങ്ങിനെ ഉപരി പറയുന്ന അതിവാദം പ്രാണവിഷയമായി അല്ലെങ്കിൽ പ്രാണനെസ്സംബന്ധിച്ച മുമ്പ് പറഞ്ഞിട്ടുള്ള അതിവാദത്തെത്തന്നെയാണ് പരാമശിക്കുന്നത് എന്നു ഞങ്ങൾ കാണുന്നു. അതുകൊണ്ടു പ്രാണനെക്കവിഞ്ഞ് മറെറാന്നു ഉപദേശിക്കപ്പെടുന്നില്ല. എന്ന ആക്ഷേപത്തിന്ന് ഇനി സമാധാനം പറയുന്നു.

പ്രാണവിഷയമായ അതിവാദിത്വത്തെത്തന്നെ ഇവിടെ ആകഷിച്ചു പറയുന്നതാണെന്നു പറവാൻ കഴിയുന്നതല്ല; കാരണം, 'യാവനൊരുവൻ സത്യംകൊണ്ട് അതിവദിക്കുന്നു' എന്നു പ്രത്യേകിച്ച് പറഞ്ഞതുകൊണ്ടുതന്നെ.

പൂവ്വപക്ഷി—ആ പ്രത്യേകവാദം അല്ലെങ്കിൽ വിശേഷവാദവും പ്രാണവിഷയമായിത്തന്നെ ഭവിക്കും. എങ്ങിനെ

യെന്നാൽ 'സത്യവാദിയായ ഈ അഗ്നിഹോത്രി' എന്ന ദിക്കിൽ സത്യവാദംകൊണ്ടല്ല അഗ്നിഹോത്രിയാകുന്നത്; അഗ്നിഹോത്രംകൊണ്ടുതന്നെയാണ്. സത്യവാദം അഗ്നിഹോത്രിയുടെ ഒരു വിശേഷമായിട്ടാണ് പറയപ്പെടുന്നത്. അങ്ങിനെ തന്നെ "സത്യമായി അതിവദിക്കുന്ന ഇവൻ അതിവദിക്കുന്നു" എന്നു പറഞ്ഞേടത്ത് അതിവാദിത്വം സത്യവദനംകൊണ്ടല്ല, പ്രകൃതമായ പ്രാണവിജ്ഞാനംകൊണ്ടുതന്നെയാണ്. സത്യവദനത്തെ പ്രാണജ്ഞാനിയുടെ ഒരു വിശേഷമായിപ്പറവാനാണ് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്.

സിദ്ധാന്തി— അത് അങ്ങിനെയല്ല എന്നു ഞങ്ങൾ പറയുന്നു. നിങ്ങൾ പറയുംപോലെയാണെങ്കിൽ ശ്രുതിയുടെ ശരിയായ അൎത്ഥത്തെ ത്യജിക്കേണ്ടിവരും. ശ്രുതികൊണ്ടിവിടെ സത്യവദനംകൊണ്ട് അതിവാദിത്വം എന്നാണ് കാണപ്പെടുന്നത്. "യാവനൊരുവൻ സത്യംകൊണ്ട് അതിവദിക്കുന്നു, അവനാണ് (ശരിയായി) അതിവദിക്കുന്നത്" എന്നാണ് ശ്രുതി പറയുന്നത്. ഇവിടെ പ്രാണവിജ്ഞാനത്തിൻ്റെ സങ്കീൎത്തനമില്ല. പ്രകരണത്തിലെ അതിവാദിത്വഹേതുപരമ്പരവഴിക്കാകട്ടെ പ്രാണവിജ്ഞാനമാണ് സംബന്ധിക്കപ്പെടുന്നത്. പൂൎവ്വപക്ഷിയുടെ മതപ്രകാരമാണെങ്കിൽ പ്രകരണത്തെ സ്വീകരിച്ച് ശ്രുതിയെ ത്യജിക്കേണ്ടിവരും. 'ഏഷതു വാ അതിവദതി', ഇവനാകട്ടെ അതിവദിക്കുന്നു എന്ന ദിക്കിലെ 'തു'ശബ്ദത്തിൻ്റെ അൎത്ഥം മുൻപറഞ്ഞ പ്രകൃതത്തിൽനിന്നു പിൻവരുന്നതിനെ വ്യാവൎത്തനംചെയ്യുക അല്ലെങ്കിൽ ഭിന്നമാക്കിത്തീൎക്കുക എന്നതാണ്. അങ്ങിനെയിരിക്കെ പിൻവരുന്നതും പ്രാണപരമാണെങ്കിൽ 'തു' എന്ന ശബ്ദം യോജിക്കുന്നതുമല്ല. 'സത്യം ത്വേവ വിജിജ്ഞാസിതവ്യം.' (ഛാന്ദോഗ്യം 7-16). 'എന്നാൽ സത്യത്തെത്തന്നെയാണ് അറിവാൻ ആഗ്രഹിക്കേണ്ടത്' എന്നത് മുൻപറഞ്ഞതിൽനിന്നു ഭിന്നമായ ഒരു പുതിയ ജ്ഞാനപ്രയത്നത്തേയും വിഷയത്തേയും സൂചിപ്പിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് എങ്ങിനെ ഒരു കഠ ചേദത്തെ പഠിക്കുന്നതിനെ പ്രശം

സിക്കുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ നാലു വേദങ്ങളെപ്പറ്റിച്ചിട്ടുള്ള ഇവനാകട്ടെ മഹാബ്രാഹ്മണനാണ് എന്നു പറയുമ്പോൾ ഓരോ ഓരോ വേദങ്ങളിൽനിന്ന് ഭേദിച്ച വസ്തുവായ ചതുർവ്വേദത്തെ പ്രശംസിക്കുന്നു, അതുപോലെയാണ് ഇവിടെ പ്രാണനെക്കൊണ്ടുള്ള അതിവാദത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായ സത്യംകൊണ്ടുള്ള അതിവാദത്തെ പ്രശംസിക്കുന്നത് എന്നു കരുതണം. ചോദ്യോത്തരരൂപമായിട്ടു മാത്രമേ അർത്ഥാന്തരത്തെ അല്ലെങ്കിൽ മറെറാരു വസ്തുവിനെ വിവക്ഷിച്ചുകൂടൂ, എന്നൊരു നിയമമില്ലതാനും. കാരണം, അർത്ഥാന്തരവിവക്ഷാ എന്നു പറയുന്നത് ഉത്തരരൂപ്വപ്രകൃതത്തോടുള്ള സംബന്ധവിച്ഛേദനം മാത്രമാകുന്നു. അവിടെ പ്രാണാവസാനംവരെയുള്ള ഉപദേശം കേട്ടിട്ട് മൌനിയായിരുന്ന നാരദനെ സനൽകുമാരൻ ചോദ്യംകൂടാതെ സ്വയമായിട്ടുതന്നെ താഴെ പറയുംപ്രകാരം ജ്ഞാപിപ്പിക്കുന്നു:— "പ്രാണൻ ആദിതത്വമല്ല, അസത്യവും മായയുടെ ഒരു വികാരവും അല്ലെങ്കിൽ വിവർത്തവും ആകുന്നു." വികാരാന്തവിഷയമായ പ്രാണജ്ഞാനംകൊണ്ടുള്ള അതിവാദിത്വം വാസ്തവത്തിൽ അതിവാദിത്വമല്ല, അനതിവാദിത്വംതന്നെയാണ്. "സത്യത്തെക്കൊണ്ടു അതിവദിക്കുന്നവനാണ് ശരിയായി അതിവദിക്കുന്നത്" എന്നാണ് ധരിപ്പിക്കുന്നത്. ഇവിടെ സത്യശബ്ദംകൊണ്ട് പരബ്രഹ്മത്തെയാണ് പറയുന്നത്; കാരണം പരബ്രഹ്മം പരമാർത്ഥരൂപനാണ്; "ബ്രഹ്മം സത്യവും ജ്ഞാനവും നാശരഹിതനും ആകുന്നു." (തൈത്തിരീയം 2-1) എന്നിങ്ങിനെ മറെറാരു ശ്രുതിയും ഉണ്ട്. അങ്ങിനെ ജ്ഞാപിപ്പിക്കപ്പെട്ടവനായി "അല്ലയോ ഭഗവാനേ ഞാൻ സത്യംകൊണ്ട് അതിവദിക്കട്ടെ" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയവനായിരിക്കുന്ന നാരദനുവേണ്ടി വിജ്ഞാനം അല്ലെങ്കിൽ നിദിധ്യാസനം മുതലായ സാധനപരംപരാവഴിക്ക് സനൽകുമാരൻ ഭൂമാവിനെ ഉപദേശിക്കുന്നു. അവിടെ പ്രാണനുശേഷം യാതൊരു സത്യത്തേയും പറഞ്ഞു തരാമെന്നു പ്രതിജ്ഞ ചെയ്തിട്ടുണ്ടോ ആ സത്യത്തെയാണ് ഇവിടെ ഭൂമാവ് എന്നു പറയുന്നത് എന്ന് അനുമി

ക്കപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ട് പ്രാണനുശേഷം ഭൂമാവിനെക്കുറിച്ച് ഉപദേശം ഉണ്ടാകയാൽ പ്രാണനിൽനിന്ന് അന്യനായ പരമാത്മാവ് ഭൂമാവായി ഭവിപ്പാൻ അർഹിക്കുന്നു. ഇങ്ങിനെയും ഇവിടെ ആത്മജിജ്ഞാസകൊണ്ട് പ്രകരണം ആരംഭിച്ചത് സംഗതമായി ഭവിക്കും. പ്രാണനാകുന്ന ആത്മാവിനെത്തന്നെയാണ് ഇവിടെ വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്ന് പറഞ്ഞതും യോജിക്കുന്നതല്ല. മുഖ്യാർത്ഥത്തിൽ പ്രാണന്ന് ആത്മത്വമില്ല. പരമാത്മജ്ഞാനംകൊണ്ടല്ലാതെ ശോകനിവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. "പോകുവാനായി മറെറാരു മാർഗ്ഗവും ഇല്ല." (ശ്വേതാശ്വതരം 6-15). എന്നാണ് മറെറാരു ശ്രുതി പറയുന്നത്. "അങ്ങിനെയിരിക്കുന്ന എന്നെ ഭഗവാൻ ശോകത്തിൻെറ മറുകര കടത്തേണമേ! (ഛാന്ദോഗ്യം 7-1-3) എന്നിങ്ങിനെയും ആരംഭിച്ച്, "ചിത്തമലങ്ങളെ അകററിക്കളഞ്ഞ അവനായ്ക്കൊണ്ട് ഭഗവാൻ സനൽകുമാരൻ തമസ്സിൻെറ മറുകര കാണിച്ചുകൊടുക്കുന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 7-26-2). എന്നിങ്ങിനെ ഉപസംഹരിക്കയും ചെയ്യുന്നു. ശോകാദികാരണമായ അവിദ്യയെയാണ് തമസ്സ് എന്നു പറയുന്നത്.

അനുശാസനം അല്ലെങ്കിൽ ഉപദേശം പ്രാണനോടുകൂടി അവസാനിച്ചുവെങ്കിൽ പ്രാണനെ അന്യായത്തമായി അല്ലെങ്കിൽ മറെറാന്നിനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നതായിപ്പറകയില്ലായിരുന്നു. എന്നാൽ "ആത്മാവിങ്കൽനിന്നു പ്രാണൻ ഉത്ഭവിക്കുന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 7-26-1) എന്നു ബ്രാഹ്മണം പറയുന്നതും ഉണ്ട്.

പ്രകരണാവസാനത്തിൽ പരമാത്മവിവക്ഷാ ഭവിക്കുന്നുണ്ട്. ഭൂമാവ് പ്രാണൻതന്നെയാണെന്നു പറയുന്ന പക്ഷം അത് അങ്ങിനെയല്ല. "ഭഗവാനെ, ആ ഭൂമാവ് എന്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിതനാണ്? (ഉത്തരം) സ്വകീയമഹിമാവിൽതന്നെ" (ഛാന്ദോഗ്യം 7-24-1). എന്നു തുടങ്ങിയുള്ളതുകൊണ്ട് പ്രകരണത്തിൻെറ സമാപ്തിപര്യന്തം ഭൂമാവിനെത്തന്നെ ആകർഷിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. (അതുകൊണ്ടും ഭൂമാവ് പ്രാണനല്ലെന്നു

സാരം) മഹത്ത്വാകൃതിയായ ഭൂമത്രൂപതാ സർവ്വകാരണത്വം ഹേതുവായിട്ട് പരമാത്മപക്ഷത്തിലാണ് അധികം യോജിക്കുന്നത്. 8.

ധർമ്മോപപത്തേശ്ച. 9.

ഒക്കയാൽ ഭൂമധർമ്മങ്ങൾ
പരമാത്മാവിലൊക്കെയും 9.

അത്രയുമല്ല, ഭൂമാവിങ്കലുള്ളതായി ശ്രുതി പറയുന്ന ധർമ്മങ്ങൾ പരമാത്മാവിങ്കലും യോജിക്കുന്നു. "യാതൊന്നിങ്കൽ മറ്റൊന്നിനെക്കാണുകയോ കേൾക്കുകയോ അറിയുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല, അത് ഭൂമാവാണ്" എന്നിങ്ങിനെ ദർശനാദിക്രിയകൾ ഭൂമാവിൽ ഇല്ല എന്നു ധരിപ്പിക്കുന്നു. പരമാത്മാവിങ്കലും ആ ദർശനാദിവ്യവഹാരം ഇല്ലെന്ന് അവഗതമായിരിക്കുന്നു. "യാതൊന്നിങ്കലാകട്ടെ ഇവന്നു സർവ്വവും ആത്മാവായിത്തന്നെ ഭവിച്ചു, അവൻ പിന്നെ എന്തുകൊണ്ടെന്തിനെക്കാണുന്നു?" (ബൃഹദാരണ്യം 4-5-15). എന്നിങ്ങിനെ മറ്റൊരു ശ്രുതിയുള്ളതുകൊണ്ട് ഈ ധർമ്മം രണ്ടിലും യോജിക്കുന്നു. സുഷുപ്താവസ്ഥയിൽ ദർശനാദിവ്യാപാരം ഇല്ലെന്നു പറഞ്ഞതും ആത്മാവിൻെറതന്നെ നിസ്സംഗത്വത്തെ അല്ലെങ്കിൽ സംഗരാഹിത്യത്തെപ്പറവാൻ ഉദ്ദേശിച്ച് പറഞ്ഞതാണ്. പ്രാണസ്വഭാവത്തെപ്പറവാൻ ഉദ്ദേശിച്ചു പറഞ്ഞതല്ല. കാരണം, പ്രകരണം പരമാത്മവിഷയമാകകൊണ്ടുതന്നെ. ആ അവസ്ഥയിൽ സുഖമുള്ളതായിപ്പറഞ്ഞതും ആത്മാവിൻെറ സുഖരൂപത്വത്തെ വിവക്ഷിച്ചു പറഞ്ഞതാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ "ഇത് അവൻെറ പരമായ ആനന്ദമാണ്. ഈ ആനന്ദത്തിൻെറതന്നെ ലേശംകൊണ്ട് അന്യങ്ങളായ ഭൂതങ്ങൾ ഉപജീവിക്കുന്നു." (ബൃഹദാരണ്യം 4-3-32). എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇവിടെത്തന്നേയും "ഭൂമാവ് യാതൊന്നോ അതു സുഖം. അല്പത്തിൽ അല്ലെങ്കിൽ പരിച്ഛിന്നവസ്തുവിൽ സുഖമില്ല, ഭൂമാവുത

ന്നെയാണ സുഖം" എന്നിങ്ങിനെ ദുഃഖമിശ്രിതമായ സുഖത്തെ നിരാകരിച്ച് ഭൂമാവ് അല്ലെങ്കിൽ അപരിച്ഛിന്നമായ ബ്രഹ്മംതന്നെ സുഖം എന്ന കാണിക്കുന്നു. "യാതൊന്നു ഭൂമാവോ അത് അമൃതം (മൃത്യുരഹിതം)" എന്നിങ്ങിനെ ശ്രുതി അമൃതത്വം എന്നു പറയുന്നതും പരമകാരണത്തെ ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ (പ്രാണാദി) വികാരങ്ങളുടെ അമൃതത്വം ആത്യന്തികമല്ല സാപേക്ഷകമാണ്." (ബൃഹദാരണ്യം 3-4-2) എന്നു മറെറാരു ശ്രുതിയും പറയുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ സത്യത്വം, സ്വമഹിമപ്രതിഷ്ഠിതത്വം, സർവ്വഗതത്വം, സർവ്വാത്മത്വം എന്നിങ്ങിനെയുള്ള ധർമ്മങ്ങളെ ശ്രുതിപറയുന്നത് പരമാത്മാവിലല്ലാതെ മറെറാരേടത്തു യോജിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് പരമാത്മാവാണ് ഭൂമാവ് എന്നു സിദ്ധമായി. 9.

3. അക്ഷരാധികരണം. സൂത്രം 10-12.

അക്ഷരമംബരാന്തധൃതേഃ 10.

ആകാശാന്തവികാരജാതധൃതിയാ-
ലാബ്രഹ്മമാണക്ഷരം. 10.

"ആകാശത്തെ എന്തിലാണ് നീളത്തിലും വിലങ്ങായും നെയ്തിരിക്കുന്നത്? എന്നതിന്ന് അത് സ്ഥൂലമോ അണുവോ അല്ലാത്ത അക്ഷരമാണെന്ന്, അല്ലേയോ ഗാർഗ്ഗി, ബ്രാഹ്മണർ പറയുന്നു." (ബൃഹദാരണ്യം 3-8-7,8) എന്നും മററും ശ്രവിക്കപ്പെടുന്നു. ഇവിടെ അക്ഷരശബ്ദംകൊണ്ട് വർണ്ണത്തേയോ പരമേശ്വരനേയോ ആണ് പറയുന്നത് എന്ന സംശയം ജനിക്കുന്നു. ഇവിടെ അക്ഷരമാലാ ഇത്യാദിയിൽ അക്ഷരശബ്ദം വർണ്ണമെന്ന അർത്ഥത്തിൽ പ്രസിദ്ധമാകയാലും പ്രസിദ്ധിയെ അതിക്രമിക്കുന്നത് അയുക്തമാകയാലും, "ഇതൊക്കേയും ഓംകാരംതന്നെ." (ഛാന്ദോഗ്യം 2-23-3) ഇത്യാദിശ്രുത്യന്തരത്തിൽ വർണ്ണത്തെ ഉപാസിക്കേണ്ടതായും സർവ്വാത്മകമായും നിശ്ചയിക്കയാലും അക്ഷരശബ്ദം വർണ്ണാത്മകമാണെന്ന് പൂ

ർവ്വപക്ഷി തീർച്ചപ്പെടുത്തിയതിന്ന് എതിരായി സിദ്ധാന്തം പറയുന്നു.

സിദ്ധാന്തം—അംബരാന്തധൃതിഹേതുവായിട്ട് അക്ഷരശബ്ദംകൊണ്ട് വചിക്കപ്പെടുവാൻ അർഹൻ പരമാത്മാവുതന്നെയാണ്. അംബരാന്തധൃതി എന്നു വെച്ചാൽ പൃഥിവീ തുടങ്ങി ആകാശപര്യന്തമുള്ള വികാരസമൂഹത്തെ ധരിക്കുന്നത് എന്നാണ് അർത്ഥം. അവിടെ പൃഥിവീ തുടങ്ങി ത്രികാലങ്ങളെക്കൊണ്ട് വിഭജിക്കപ്പെട്ട സകല വികാരജാതവും "ആകാശത്തിൽത്തന്നെ അത് നീളത്തിലും വിലങ്ങായും നെയ്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു" എന്നിങ്ങിനെ ആകാശത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടതായിപ്പറഞ്ഞതിന്റെ ശേഷം "ആകാശം ഓതവും പ്രോതവും ആയിരിക്കുന്നത് എന്തിലാണപോൽ?" എന്ന ഈ ചോദ്യംകൊണ്ട് ഈ അക്ഷരത്തെ അവതരിപ്പിച്ചു. പിന്നെ "അല്ലയോ ഗാർഗ്ഗി, ഈ അക്ഷരത്തിലാണ് ആകാശം ഓതവും പ്രോതവും ആയിരിക്കുന്നത്" എന്നിങ്ങിനെ അതേവിധംതന്നെ ഉപസംഹരിച്ചു. അംബരം അല്ലെങ്കിൽ ആകാശംവരെയുള്ള വികാരജാതത്തിന്റെ ഈ ധാരണം ബ്രഹ്മത്തിലല്ലാതെ മറെറാന്നിൽ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. "ഇതൊക്കെയും ഓംകാരമാണ്" എന്നു പറഞ്ഞത് ഓംകാരജപധ്യാനങ്ങൾ ബ്രഹ്മപ്രാപ്തിക്കുള്ള സാധനമാകയാൽ ഓംകാരത്തെ പ്രശംസിപ്പാൻ വേണ്ടി മാത്രമാണെന്നു കണ്ടുകൊള്ളണം. അക്ഷരം എന്നാൽ നശിക്കാത്തതും വ്യാപിക്കുന്നതുമെന്നാണ് അർത്ഥം. അതുകൊണ്ട് നിത്യത്വവും വ്യാപിത്വവും ഹേതുവായിട്ടു അക്ഷരം പരബ്രഹ്മംതന്നെ. 10

അതിരിക്കട്ടെ, (കാര്യമായ ഘടത്തിൽനിന്ന് കാരണമായ മൃത്തിനെ അപനയിച്ചാൽ കാര്യമായ ഘടം നശിക്കുന്നതുകൊണ്ട് കാര്യം കാരണാധീനമാണ് എന്നതുപോലെ) ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അംബരാന്തവികാരധാരണംകൊണ്ട് കാര്യങ്ങളുടെ കാരണാധീനത്വമാണ് നിങ്ങൾ ധരിക്കുന്നത് എങ്കിൽ പ്രധാനകാരണവാദികളുണ്ട്. അവരുടെ പ്രധാനത്തിങ്കലും അംബ

രാന്തധൃതി യോജിക്കുന്നതാണ്. അങ്ങിനെയിരിക്കെ അംബരാന്തധൃതി ഹേതുവായിട്ട് അക്ഷരത്തിന്റെ ബ്രഹ്മത്വപ്രാപ്തി എങ്ങിനെ സമർത്ഥിക്കുന്നു? അക്ഷരം പ്രധാനമായിക്കൂടയോ എന്ന ആക്ഷേപത്തിന്നുത്തരം ഇനി പറയുന്നു.

സാ ച പ്രശാസനാൽ. 11.

പ്രശാസനത്താൽ പരമേശ്വരൻതൻ
സ്വകീയകർമ്മം ധൃതിയെന്നതോക്ക. 11.

പ്രശാസനത്തെ അല്ലെങ്കിൽ ആജ്ഞയെപ്പറഞ്ഞിരിക്ക കൊണ്ട് ആ അംബരാന്തവികാരജാതത്തെ ധരിക്കുന്നതും പരമേശ്വരകർമ്മമാണ്. "അല്ലയോ ഗാർഗ്ഗി, ഈ അക്ഷരത്തിന്റെ പ്രശാസനത്തെ അനുസരിച്ച് സൂര്യചന്ദ്രന്മാർ അന്യോന്യം അകന്നുനില്ക്കുന്നു." (ബൃഹദാരണ്യം 3-8-9) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങി പ്രശാസനത്തെ ഇവിടെ ശ്രുവിക്കുന്നു. അചേതനമായ പ്രധാനം പ്രശാസനംചെയ്യാത്തതുകൊണ്ട് പ്രശാസനവും പരമേശ്വരകർമ്മമാണ. അചേതനങ്ങളായി ഘടാദികാരണങ്ങളായിരിക്കുന്ന മൃത്ത് മുതലായവ, ഘടാദികളെ പ്രശാസനംചെയ്യുന്നില്ല. 11

അന്യഭാവവ്യാവൃത്തേശ്ച. 12.

ബ്രഹ്മമല്ലാത്തതിൽനിന്നും
വ്യാവർത്തിക്കനിമിത്തവും. 12.

അന്യഭാവങ്ങളിൽനിന്ന് അകററുക നിമിത്തവും അക്ഷരശബ്ദാർത്ഥം ബ്രഹ്മംതന്നെയാണ്. ആ ബ്രഹ്മത്തിൻേറതു തന്നെയാണ് അംബരാന്തധൃതിയാകുന്ന കർമ്മവും. മററു യാതൊന്നിൻേറയുമല്ല. അന്യഭാവവ്യാവൃത്തിഹേതുവായിട്ട് എന്നു വെച്ചാൽ എന്ത്? അന്യത്തിന്റെ ഭാവം, അന്യഭാവം അല്ലെങ്കിൽ അന്യത്വം. അതിൽനിന്നുള്ള വ്യാവൃത്തി അല്ലെങ്കിൽ വേർതിരിക്കൽ. ഇതാണ് അന്യഭാവവ്യാവൃത്തി. ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അന്യമായിട്ടുള്ള എല്ലാററിൽനിന്നും ഭിന്നമാക്കപ്പെട

ത്തൽ ഹേതുവായിട്ട് എന്നു സാരം. അതിന്റെ അൎത്ഥം എന്തെന്നാൽ—ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അന്യമായ യാതൊന്നിനെ ഇവിടെ അക്ഷരശബ്ദാൎത്ഥമായി ശങ്കിക്കുന്നുവോ അതിന്റെ തത്വത്തിൽനിന്ന് അംബരാന്തവികാരജാതത്തെ ധരിക്കുന്ന അക്ഷരത്തെ ശ്രുതി വേൎതിരിക്കുന്നു എന്നാണ്. "അല്ലയോ ഗാൎഗ്ഗി, ഈ അക്ഷരം കാണപ്പെടാത്തത് എങ്കിലും കാണുന്നതും കേൾക്കപ്പെടാത്തത് എങ്കിലും കേൾക്കുന്നതും ധ്യേയമല്ലെങ്കിലും ധ്യാനത്തോടുകൂടിയതും അറിയപ്പെടാത്തത് എങ്കിലും അറിയുന്നതും ആകുന്നു." (ബൃഹദാരണ്യം 3-8-11). ഇവിടെ അദൃഷ്ടത്വം, അശ്രുതത്വം, അമതത്വം, അവിജ്ഞാതത്വം എന്നീ വ്യപദേശങ്ങൾ പ്രധാനത്തിന്നും സംഭവിക്കുന്നവയാണ്. എന്നാൽ ദ്രഷ്ടൃത്വം ശ്രോതൃത്വം മന്തൃത്വം വിജ്ഞാതൃത്വം എന്നീ വ്യപദേശങ്ങൾ അചേതനത്വം ഹേതുവായിട്ടു പ്രധാനത്തിനു സംഭവിക്കുന്നില്ല. അങ്ങിനെതന്നെ "അക്ഷരത്തിൽനിന്ന് അന്യനായ ദ്രഷ്ടാവൊ ശ്രോതാവോ, മന്താവോ വിജ്ഞാതാവൊ ഇല്ല" എന്നിങ്ങിനെ ആത്മനാനാത്വത്തെ പ്രതിഷേധിച്ചിരിക്കകൊണ്ട് സോപാധികനായ ജീവാത്മാവും അക്ഷരശബ്ദംകൊണ്ട് വചിക്കപ്പെടത്തക്കതല്ല. "ഈ അക്ഷരത്തിന്ന് ചക്ഷുസ്സൊ ശ്രോത്രമോ വാക്കോ മനസ്സോ ഇല്ല." ബൃഹദാരണ്യം 3-8-8) എന്നിങ്ങിനേയും അക്ഷരത്തിന്റെ സോപാധികത്വത്തെ പ്രതിഷേധിക്കുന്നു. നിരുപാധികനായ ശാരീരൻ അല്ലെങ്കിൽ ജീവാത്മാവ് എന്നുവെച്ച് ഒന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് അക്ഷരം പരബ്രഹ്മംതന്നെ എന്നാണ് നിശ്ചയം. 12

4. ഈക്ഷതികൎമ്മവ്യപദേശാധികരണം. സൂത്രം. 13.

ഈക്ഷതികൎമ്മവ്യപദേശാത്സഃ. 13.

ഈക്ഷതിക്കു വിഷയീഭവിക്കയാൽ

ബ്രഹ്മമാണു പരമുക്തപൂരുഷൻ

"അല്ലയോ സത്യകാമ, ഓംകാരം യാതൊന്നോ അത് പരം അല്ലെങ്കിൽ നിർവ്വിശേഷമായ ബ്രഹ്മവും അപരബ്രഹ്മമല്ലെങ്കിൽ കാര്യബ്രഹ്മവും ആകുന്നു. അതുകൊണ്ട് അതിനെ അറിയുന്നവൻ അതേ പ്രാപ്തിസാധനംകൊണ്ടുതന്നെ രണ്ടിലൊന്നിനെ പ്രാപിക്കുന്നു" എന്നതിനെ വിഷയീകരിച്ച് "യാവ നൊരുവൻ പിന്നെ മൂന്നുമാത്രയോടുകൂടിയ ഓം എന്ന അക്ഷരംകൊണ്ടുതന്നെ പരനായിരിക്കുന്ന പുരുഷനെ അഭിധ്യാനിക്കുന്നുവോ." (പ്രശ്നം 5-2-5). എന്നിങ്ങിനെ ശ്രുതി പറയുന്നു. ഈ വാക്യത്തിൽ പരബ്രഹ്മത്തേയോ അപരബ്രഹ്മത്തേയോ ആണ് അഭിധ്യാനിക്കേണ്ടതായി ഉപദേശിക്കുന്നത് എന്നാണ് സംശയം. ഈ പ്രാപ്തിസാധനംകൊണ്ടുതന്നെ പരം അപരം എന്നീ രണ്ടിൽ ഒന്നിനെ പ്രാപിക്കുന്നു എന്ന പ്രകൃതത്വമാണ് സംശയകാരണം. പൂർവ്വപക്ഷി ഇതിനെ അപരബ്രഹ്മമായിട്ടാണ് വിചാരിക്കുന്നത്. "അവൻ സൂര്യതേജസ്സിനെ പ്രാപിക്കുന്നു. അവൻ സാമങ്ങളാൽ ബ്രഹ്മലോകം ഉന്നയിക്കപ്പെടുന്നു." എന്നിങ്ങിനെ ഓംകാരതത്വം അറിയുന്നവന്ന് ദേശംകൊണ്ട് പരിച്ഛിന്നമായ ഫലത്തെ മാത്രം പറയുകയാൽ ഈ വിദ്യാ അപരബ്രഹ്മപരമായിരിക്കണം. പരബ്രഹ്മം സർവ്വഗതനാകയാൽ പരബ്രഹ്മവിത്ത് ദേശപരിച്ഛിന്നമായ ഫലം അനുഭവിക്കട്ടെ എന്നതു യുക്തമല്ല. ഇതിനെ അപരബ്രഹ്മമായി പരിഗ്രഹിക്കുമ്പോഴും പരനായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മം എന്ന വിശേഷണം ചേരുന്നതല്ല എന്നാക്ഷേപിക്കുന്നപക്ഷം അതൊരു ദോഷമല്ല. പിണ്ഡത്തേക്കാൾ അല്ലെങ്കിൽ സ്ഥൂലദേഹത്തേക്കാൾ അധികം ശ്രേഷ്ഠത്വം ഹിരണ്യഗർഭാധിഷ്ഠിതമായ സൂത്രാത്മാവിന് അല്ലെങ്കിൽ പ്രാണനുണ്ട്. എന്നിങ്ങിനെ വന്നുകൂടിയ പൂർവ്വപക്ഷം ഖണ്ഡിച്ച സിദ്ധാന്തം പറയുന്നു.

സിദ്ധാന്തം — പരബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെയാണിവിടെ അഭിധ്യാനിക്കേണ്ടതായി ഉപദേശിക്കുന്നത്. കാരണം ഈക്ഷതികർമ്മവ്യപദേശംതന്നെ. ഈക്ഷതി എന്നാൽ ദർശനം. ദർശനത്തിന്റെ വിഷയമാണ് ഈക്ഷതികർമ്മം. ദർശനത്തിന്റെ വിഷയ

തപൂർവ്വം അഭിധ്യാനിക്കേണ്ടതായി ഈ പുരുഷനെ വാക്യശേഷത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. "(വിഷയേന്ദ്രിയങ്ങളെക്കാൾ) ശ്രേഷ്ഠനായിരിക്കുന്ന ഈ ജീവഘനനേക്കാളും ശ്രേഷ്ഠനായി ദേഹപുരത്തിൽ ശയിക്കുന്നവനായിരിക്കുന്ന പുരുഷനെ അവൻ കാണുന്നു" എന്നു പറയുന്നു. യഥേഷ്ടം അല്ലെങ്കിൽ സ്വേച്ഛാനുസാരം മനസ്സുകൊണ്ടു കല്പിക്കപ്പെട്ട കൃത്രിമവസ്തുപോലും അഭിധ്യാനത്തിനു വിഷയമാകുന്നതുകൊണ്ട് അവിടെ ധ്യാനിക്കപ്പെട്ട രൂപത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നരൂപമായ വസ്തുവും ധ്യാനക്രിയയ്ക്കു വിഷയമായി ഭവിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഈക്ഷതിക്ക് അല്ലെങ്കിൽ ദർശനത്തിനാകട്ടെ യഥാർത്ഥവസ്തുസ്വരൂപം മാത്രമേ വിഷയമായി ലോകത്തിൽ കാണുന്നുള്ളൂ. * അതുകൊണ്ട് മിഥ്യാജ്ഞാനത്തിന്റെ ഗന്ധംപോലും കലരാത്ത സമ്യഗ്ദർശനത്തിനു വിഷയമായ പരമാത്മാവിനെത്തന്നെയാണ് ഇവിടെ ദർശനവിഷയമായി വ്യപദേശിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്ന് വെളിവാകുന്നു. ആ പരമാത്മാവിനെത്തന്നെയാണ് ഇവിടെ അഭിധ്യാനിക്കേണ്ടതായി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത് എന്ന് പരൻ, പുരുഷൻ എന്ന ശബ്ദങ്ങളെക്കൊണ്ട് തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്നു.

അഭിധ്യാനവിഷയമായി പരനായ പുരുഷനേയും എന്നാൽ ഈക്ഷണവിഷയമായി പരനേക്കാൾ പരനായ പുരുഷനേയും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് രണ്ടു പുരുഷനും ഒന്നാണെന്നെങ്ങിനെ തീച്ചപ്പെടുത്തുന്നു?

പറയാം. പരൻ, പുരുഷൻ എന്ന ശബ്ദങ്ങൾ രണ്ടിടത്തിലും സാധാരണമാണ്. ഇവിടെ ജീവഘനശബ്ദം പ്രകൃതമായി അഭിധ്യാതവ്യനായി പരനായിരിക്കുന്ന പുരുഷനെയല്ല പരാമ

---

* കാശിയെ ധ്യാനിച്ചാൻ കാശിയെക്കാണേണമെന്നില്ല. കാണുന്ന രൂപവും ധ്യാനിക്കുന്ന രൂപവും ഒന്നാകയില്ല എന്നേയുള്ളൂ. എന്നാൽ ദർശനത്തിനു വിഷയം വാസ്തവരൂപം മാത്രമാണ്. അത് ചെന്നു കാണുകയുംവേണം. യഥാർത്ഥരൂപവും അയഥാർത്ഥരൂപവും ധ്യാനത്തിനു വിഷയമാണ്. യഥാർത്ഥരൂപം മാത്രമേ ദർശനത്തിനു വിഷയമാകയുള്ളൂ.

ശിക്കുന്നത്. ജീവഘനശബ്ദം പരാമർശിക്കുന്നത് അഭിധ്യാതവ്യ പുരുഷനെയാണെങ്കിൽ മാത്രമേ പരനായ അഭിധ്യാതവ്യപുരുഷനേക്കാൾ പരനായ ഈക്ഷിതവ്യപുരുഷൻ അഭിധ്യാതവ്യപുരുഷനിൽനിന്ന് അന്യനായി ഭവിക്കയുള്ളൂ. എന്നാൽ പിന്നെ ഈ ജീവഘനൻ എന്നത് ആരാണ്? പറയാം. ഘനശബ്ദത്തിന്നു മൂർത്തി (സ്വരൂപം) യെന്നാണ് അർത്ഥം. ജീവനാകുന്ന ലക്ഷണത്തോടുകൂടിയ സ്വരൂപം ജീവഘനനാണ്. ഉപ്പിൻകട്ട എന്നപോലെ യാതൊന്നു പരമാത്മാവിൻെറ, ഉപാധികൃതമായി ജീവരൂപമായി വിഷയേന്ദ്രിയങ്ങളേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമായിരിക്കുന്ന ഖില്യഭാവം അല്ലെങ്കിൽ അല്പത്വം ആയി ഭവിക്കുന്നുവോ അതാണിവിടെ ജീവഘനൻ എന്നു പറയുന്നത്. ജീവഘനൻ ജീവാത്മാവാണെന്നു സാരം.

മറെറാരു വ്യാഖ്യാതാവ് ഇങ്ങിനെ പറയുന്നു; "അവൻ സാമങ്ങളെക്കൊണ്ട് ബ്രഹ്മലോകം നയിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു" എന്നിങ്ങിനെ അടുത്തു മുമ്പിൽ പറഞ്ഞ വാക്യംകൊണ്ട് നിർദ്ദേശിക്കപ്പെട്ടതായി ലോകാന്തരങ്ങളേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മലോകം യാതൊന്നോ അതിനെയാണിവിടെ ജീവഘനം എന്നു പറയുന്നത്. ഇന്ദ്രിയപരിവേഷ്ടിതന്മാരായ സമസ്തജീവന്മാരുടേയും സംഘതത്വം അല്ലെങ്കിൽ സംയുക്തത്വം സർവ്വേന്ദ്രിയസ്വരൂപനായി ബ്രഹ്മലോകനിവാസിയായിരിക്കുന്ന ഹിരണ്യഗർഭൻകൽ ഉപപന്നമായിരിക്കയാൽ ജീവഘനൻ ബ്രഹ്മലോകമായി ഭവിക്കുന്നു. ആ ഹിരണ്യഗർഭനേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠനായി ഈക്ഷണവിഷയമായി ഭവിച്ച പരമാത്മാവുതന്നെ അഭിധ്യാനത്തിലും വിഷയമായിഭവിക്കുന്നു എന്നു പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. പരനായിരിക്കുന്ന പുരുഷൻ എന്ന വിശേഷണവും പരമാത്മപക്ഷത്തിൽ മാത്രമേ യോജിക്കയുള്ളൂ. തന്നിലും ശ്രേഷ്ഠമായി മററു യാതൊന്നും ഇല്ലാത്ത പരമാത്മാവ് മാത്രമേ പരനായ പുരുഷനായി ഭവിക്കുന്നുള്ളൂ. "പുരുഷനേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമായി യാതൊന്നുമില്ല. ആ പുരുഷനാണ് പുരുഷാർത്ഥത്തിൻെറ കാഷ്ഠയും പരമഗതിയും." എന്നിങ്ങിനെ മറെറാരു ശ്രുതിയും

പറയുന്നു. "ഓംകാരം യാതൊന്നോ അത് പരബ്രഹ്മവും അപരബ്രഹ്മവും ആകുന്നു." എന്നിങ്ങിനെ ഓംകാരത്തെ രണ്ടായി വിഭജിച്ചിട്ട് അനന്തരം ഓംകാരംകൊണ്ട് പരനായിരിക്കുന്ന പുരുഷനെ അഭിധ്യാനിക്കേണ്ടതായിപ്പറയുന്നതുകൊണ്ട് പരനായിരിക്കുന്ന പുരുഷൻ പരബ്രഹ്മംതന്നെയാണെന്നു ദ്യോതിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. "സർപ്പം തൊലിയിൽനിന്ന് വേർപെടുന്നതുപോലെ അവൻ പാപത്തിൽനിന്ന് വേർപെടുന്നു." എന്നിങ്ങിനെ പാപമോചനരൂപമായ ഫലം പറയുന്നത് ഇവിടെ പരമാത്മാവിനെയാണ് അഭിധ്യാനിക്കേണ്ടത് എന്നു സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

പരമാത്മാവിനെ അഭിധ്യാനിക്കുന്നവന്ന് ഖണ്ഡിതമല്ലെങ്കിൽ പരിച്ഛിന്നമായ പ്രദേശത്തു മാത്രം ഫലാനുഭവം പറഞ്ഞത് യോജിക്കുന്നില്ലെന്നു പിന്നെപ്പറഞ്ഞുവല്ലോ. അതിന്നു സമാധാനം പറയാം. ത്രിമാത്രയോടുകൂടിയ ഓംകാരമാകുന്ന ആലംബനത്തിൽ പരമാത്മാവിനെ അഭിധ്യാനിക്കുന്നവന്നുള്ള ഫലം ബ്രഹ്മലോകപ്രാപ്തിയും ക്രമേണ നിർമ്മലജ്ഞാനോദയരൂപമായ സമ്യഗ്ദർശനമുക്തിയും എന്നിങ്ങിനെ ക്രമമുക്ത്യഭിപ്രായത്തോടുകൂടിയതായി ഇതു ഭവിക്കുന്നതുകൊണ്ട് യാതൊരു ഹാനിയുമില്ല. 13.

5. ദഹരാധികരണം സൂത്രം 14-21.

ദഹര ഉത്തരേഭ്യഃ 14.

വാക്യശേഷഗതഹേതുനോക്കുകിൽ
ബ്രഹ്മമാം ദഹരഖം പരം ധ്രുവം 14.

"ഇനി ഈ ബ്രഹ്മപുരത്തിലെ ചെറുതാമരയാകുന്ന ഭവനത്തിലുള്ള സൂക്ഷ്മാകാശവും അതിൽ പ്രതിഷ്ഠിതങ്ങളും യാതൊന്നോ അതിനെ അന്വേഷിച്ചറിവാൻ ഇച്ഛിക്കേണ്ടതാണ്." (ഛാന്ദോഗ്യം 8-1-1). ഇത്യാദിവാക്യം ശ്രുതിയിലുണ്ട്. അവിടെ ചെറുതായ ഹൃദയപുണ്ഡരീകത്തിലുള്ള സൂക്ഷ്മാകാശം

എന്നു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് ഭൂതാകാശമോ വിജ്ഞാനാത്മാവോ (ജീവാത്മാവ്) പരമാത്മാവോ എന്നു സംശയിക്കപ്പെടുന്നു. ആകാശം, ബ്രഹ്മപുരം എന്നീ ശബ്ദങ്ങളെക്കൊണ്ടാണ് സംശയം ജനിക്കുന്നത്. ആകാശശബ്ദം ഭൂതാകാശപരമായും പരമാത്മപരമായും, പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്നതായി നാം കാണുന്നുണ്ട്. അവിടെ ദഹരൻ ഭൂതാകാശംതന്നെയോ അഥവാ പരമാത്മാവോ എന്നാണ് സംശയം. അങ്ങിനെതന്നെ ബ്രഹ്മപുരം എന്നു പറയുന്നേടത്തും ബ്രഹ്മം എന്നത് ജീവനാകുമ്പോൾ ജീവപുരമായ ശരീരമാവും ബ്രഹ്മപുരം. അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മപുരം പരബ്രഹ്മപുരമാകും. ഇവിടെ പുരസ്വാമിയായ ജീവനൊ പരബ്രഹ്മമൊ ആണ് ദഹരാകാശം? എന്നു സംശയിക്കുന്നു.

ഇവിടെ ആകാശശബ്ദം ഭൂതാകാശമെന്ന അർത്ഥത്തിൽ നടപ്പാകയാൽ ദഹരശബ്ദം ഭൂതാകാശപരമായിട്ടാണ് പൂർവ്വപക്ഷി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത്. ഭൂതാകാശത്തെ ദഹരം അല്ലെങ്കിൽ ചെറിയത് എന്ന് പറവാൻ കാരണം അതിന്റെ ആശ്രയമായി ദഹരമായിരിക്കുന്ന ഹൃദയപുണ്ഡരീകത്തെ ആശ്രയിച്ചാണ്. "ഈ ആകാശം എത്ര വലിയതൊ അത്ര വലിയതു തന്നെയാണ് ഈ ഹൃദയത്തിന്റെ ഉള്ളിലുള്ള ആകാശവും." എന്നിങ്ങിനെ ആകാശമെന്ന ഒരേ വസ്തുവിനെത്തന്നെ രണ്ടാക്കിക്കല്പിച്ച് സാദൃശ്യപ്പെടുത്തിയത് അന്തർഹൃദയാകാശം, ബാഹ്യാകാശം എന്ന ഭേദത്തെ ആസ്പദമാക്കീട്ടാണ്. ദ്യോവ്, പൃഥിവീ മുതലായതും ഈ ഹൃദയാകാശത്തിന്റെ ഉള്ളിൽ പ്രതിഷ്ഠിതമാണെന്നു പറഞ്ഞത് കേവലം (നിരുപാധികമായി) അവകാശരൂപം അല്ലെങ്കിൽ വിവരാത്മകമായിരിക്കുന്ന ആകാശം ഒന്നുതന്നെ ആകകൊണ്ടാണ്. ഒരു കണക്കിന് ഇവിടെ ബ്രഹ്മപുരശബ്ദം ഹേതുവായിട്ട് ദഹരൻ ജീവനായിട്ടും വന്നേക്കാം. ജീവന്റെ ശരീരമാകുന്ന ഈ പുരത്തെ ബ്രഹ്മപുരം എന്നു പറയുന്നു. കാരണം ജീവന്റെ സ്വകീയകർമ്മംകൊണ്ട് സമ്പാദിക്കപ്പെടുന്നതാണ്

ശരീരമാകുന്ന ബ്രഹ്മപുരം. ജീവനെന്ന അൎത്ഥത്തിൽ ബ്രഹ്മ ശബ്ദത്തെ പ്രയോഗിച്ചത് ഭാക്തമായിട്ടാണ്, അല്ലെങ്കിൽ ചൈതന്യം ഉഭയസാധാരണമാകയാൽ ബ്രഹ്മശബ്ദം ജീവ ങ്കൽ ഉപചരിച്ചതാണ്. പരബ്രഹ്മത്തിന്നു ശരീരത്തോടു സ്വ സ്വാമിസംബന്ധം അല്ലെങ്കിൽ ഭോക്തൃഭോഗ്യഭാവം ഇല്ല. ഒ രു പുരത്തിന്റെ നാഥന് രാജാവിന് എന്നപോലെ പുരത്തിൽ ഒരേടത്ത് സ്ഥിതി എന്നത് അനുഭവസിദ്ധമാണ്. ജീവന്റെ ഉപാധിയാണ് മനസ്സ്. മനസ്സ് പ്രായേണ ഹൃദയത്തിൽ പ്ര തിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് മനസ്സിൽ ഉപഹിതനാ യിരിക്കുന്ന ജീവൻതന്നെയാണിവിടെ ഹൃദയത്തിന്റെ ഉ ള്ളിൽ അവസ്ഥാനംചെയ്യുന്നത്. സൂചിയുടെ മുനയോടു സ ദൃശീകരിക്കപ്പെട്ട ജീവന്ന് ദഹരത്വം ഉപപന്നമാകുന്നു. ആ കാശത്തോടു ജീവനെ ഉപമിച്ചതും മറ്റും ജീവൻ ബ്രഹ്മത്തി ങ്കൽനിന്ന് അഭിന്നനാണെന്നു പറവാൻ വേണ്ടിയാണ്. പി ന്നെ ഇവിടെ ദഹരനായ ആകാശത്തെയല്ല അന്വേഷിച്ചറി യേണ്ടതായി ശ്രുതി പറയുന്നത്. "അതിന്റെ ഉള്ളിൽ യാ തൊന്നോ അതിനെ" എന്നിങ്ങിനെ ദഹരാകാശത്തിൽനിന്ന് അന്യമായ ഒരു വസ്തുവിന്റെ വിശേഷണമായിട്ടാണ് അന്വേ ഷ്ടവ്യത്വത്തേയും ജിജ്ഞാസിതവ്യത്വത്തേയും സ്വീകരിച്ചിരിക്കു ന്നത്. എന്നിങ്ങിനെയുള്ള പൂൎവ്വപക്ഷത്തിന്നു ഞങ്ങൾ സമാധാ നം പറയുന്നു.

സിദ്ധാന്തം—ഇവിടെ പരമേശ്വരൻതന്നെയാണ് ദഹ രാകാശമാകുവാൻ അൎഹിക്കുന്നത്, ഭൂതാകാശമോ ജീവനൊ അ ല്ല. വാക്യശേഷഗതങ്ങളായ ഹേതുക്കളെക്കൊണ്ട് ഇതു സ്പഷ്ട മാകും. എങ്ങിനെയെന്നാൽ അന്വേഷ്ടവ്യമായി വിധിക്കപ്പെട്ട ദഹരാകാശത്തെ സംബന്ധിച്ച് "അവർ അവനോട് അങ്ങി നെ പറയുന്നതാണെങ്കിൽ" എന്നു തുടങ്ങി "ഇവിടെ അന്വേ ഷിക്കപ്പെടേണ്ടതായും അറിയപ്പെടേണ്ടതായും എന്തുണ്ട്?" എന്നിങ്ങിനെയുള്ള ആക്ഷേപത്തോടുകൂടി സമാധാനം പറയു ന്നുണ്ട്. "ഈ ആകാശം എത്രത്തോളമുണ്ടോ അത്രത്തോളം

തന്നെ അന്തർഹൃദയാകാശവും ഉണ്ട്. ദ്യോവും പൃഥിവിയും രണ്ടും ആ ആകാശത്തിൻെറ ഉള്ളിൽ സംഗ്രഹിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്ന് അവൻ പറയണം.'' (ഛാന്ദോഗ്യം 8-1-3) എന്നിങ്ങിനേയും മററും പറയുന്നു. ഇവിടെ ഹൃദയപുണ്ഡരീകത്തിൻെറ ദഹരത്വംനിമിത്തം മാത്രം പ്രാപ്തമായ ദഹരത്വത്തോടു കൂടിയ ഹൃദയാകാശത്തെ പ്രസിദ്ധമായ പ്രപഞ്ചാകാശത്തോട് വലുപ്പത്തിൽ സദൃശീകരിച്ചതുകൊണ്ട് ഹൃദയാകാശത്തിൻെറ ദഹരത്വത്തെ നിഷേധിച്ചിട്ട് ഹൃദയാകാശത്തിൻെറ ഭൂതാകാശത്വത്തെയും അല്ലെങ്കിൽ പ്രപഞ്ചാകാശത്വത്തേയും നിഷേധിക്കുന്നതായി ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നു. ആകാശശബ്ദം ഭൂതാകാശത്തിലാണ് രൂഢമായിരിക്കുന്നത് എങ്കിലും ഭൂതാകാശത്തെ അതിനോടുതന്നെ ഉപമിക്ക എന്നത് ചേരുന്നതല്ല എന്നതുകൊണ്ട് ദഹരാകാശം ഭൂതാകാശമാകാം എന്ന ശങ്കാ നീങ്ങിപ്പോകുന്നു. ആകാശം ഒന്നുതന്നെയാണെങ്കിലും അതിൻെറ ബഹിഃസ്ഥിതി, അന്തഃസ്ഥിതി എന്നീ ഭേദംകൊണ്ട് കല്പിക്കപ്പെട്ടതായ ഭേദത്തെ ആശ്രയിച്ച് രണ്ടിന്നും ഉപമാനോപമേയഭാവം സംഗതമാണെന്നു ഞങ്ങൾ പറഞ്ഞുവെല്ലോ എന്ന് ആക്ഷേപിക്കുന്നതായാൽ അങ്ങിനെ സംഭവിക്കുന്നതല്ലെന്നു മറുവടി പറയുന്നു. വാസ്തവത്തിലില്ലാത്ത ഒരു ഭേദത്തെ മനസ്സുകൊണ്ട് കല്പിച്ചുണ്ടാക്കി ആ ഭേദത്തെ ആശ്രയിക്കുക എന്ന ഗതി, ഗതിയില്ലാത്ത ഗതിയാകുന്നു. അശ്രയുമല്ല, ഇല്ലാത്ത ഭേദത്തെ ഉള്ളതായിക്കല്പിച്ചിട്ടും ഉപമാനോപമേയഭാവം വർണ്ണിക്കുന്നവന്ന് അന്തരാകാശം പരിച്ഛിന്നമായിരിക്കെ അതിന്ന് ബാഹ്യാകാശത്തിൻെറ പരിമാണം അല്ലെങ്കിൽ വലുപ്പം ഉണ്ടെന്നു പറയുന്നത് യോജിക്കുന്നതല്ല. ''ആകാശത്തേക്കാളും വലിയവൻ.'' (ശത. ബ്രാ. 10-6-3-2) എന്നിങ്ങിനെ മറെറാരു ശ്രുതി ഉണ്ടാകകൊണ്ട് ആകാശപരിമാണത്വം പരമേശ്വരപക്ഷത്തിലും യോജിക്കുന്നതല്ലെന്നു പറയുന്നതായാൽ അതു ഒരു ദോഷമല്ലെന്നു മറുവടി പറയുന്നു. പുണ്ഡരീകത്താൽ ചുററപ്പെട്ടതുകൊണ്ട് വന്നു

കൂടിയ ദഹരത്വത്തെ അകററുവാനാണ് വാക്യം ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് ദഹരാകാശത്തിന്ന് ഇത്ര വലുപ്പം ഉണ്ടെന്നു പ്രതിപാദിപ്പാനല്ല. ദഹരത്വത്തെ അപനയിക്ക, വലുപ്പത്തെ പ്രതിപാദിക്കുക എന്നീ രണ്ട് ഉദ്ദേശങ്ങളും ആ ഒററ വാക്യത്തിന്നുണ്ടെന്നു വാദിക്കുന്നതായാൽ വാക്യഭേദം എന്ന ദോഷം നേരിടും. * പുണ്ഡരീകവേഷ്ടനംകൊണ്ട് കല്പിക്കപ്പെട്ട ഭേദത്തോടുകൂടിയ ചെറിയ ആകാശാംശത്തിൽ ദ്യോവ് പൃഥിവീ മുതലായത് സംഗ്രഹിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നത് യുക്തമല്ല. "ഇവൻ ആത്മാവും പാപങ്ങളെ അകററിയവനും വാൎദ്ധക്യം, മൃത്യു, ശോകം, പൈദാഹങ്ങൾ എന്നിവ ബാധിക്കാത്തവനും സത്യകാമനും സത്യസങ്കല്പനും ആകുന്നു" എന്നിങ്ങിനെയുള്ള ആത്മത്വം അപഹതപാപ്മത്വം മുതലായ ഗുണങ്ങൾ ഭൂതാകാശത്തിൽ സംഭവിക്കുന്നില്ലതാനും. ആത്മശബ്ദം ജീവൻ എന്ന അൎത്ഥത്തിൽ ഭവിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും മററു കാരണങ്ങളെക്കൊണ്ട് ദഹരൻ ജീവനാണൊ എന്ന സംശയം നിവൎത്തിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഉപാധികൊണ്ട് പരിച്ഛിന്നനായി സൂചിയുടെ മുനയോടു പരിമാണത്തിൽ ഉപമിക്കപ്പെട്ടവനായിരിക്കുന്ന ജീവന്ന് ഹൃദയപുണ്ഡരീകത്താൽ ചുററപ്പെട്ടതുകൊണ്ടുണ്ടായിട്ടുള്ള ദഹരത്വം അല്ലെങ്കിൽ അല്പത്വം ഇല്ലാതാക്കുവാൻ കഴിയുന്നതല്ല. ഇനി ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അഭിന്നനാണ് ജീവൻ എന്നു പറവാൻ ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടാണ് ജീവന്റെ സൎവ്വഗതത്വാദികളെപ്പറവാൻ ഇച്ഛിക്കുന്നത് എന്നിരിക്കട്ടെ. എന്നാലൊ ജീവന്റെ യാതൊരു സ്വരൂപത്വംകൊണ്ടാണൊ സൎവ്വഗതത്വാദിയെ പറവാൻ ഇച്ഛിക്കുന്നത് അതാകുന്ന ബ്രഹ്മത്തിന്നു തന്നെ നേരിട്ട് സൎവ്വഗതത്വാദിലക്ഷണം പറയുന്നതാണ് യുക്തമായിരിക്കുക.

---

* അന്യോന്യഭിന്നങ്ങളായ രണ്ട് സംഗതികളെ ഒരേ ഏകവാക്യത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുക എന്നതാണ് വാക്യഭേദം. മീമാംസകനിയമം വാക്യഭേദത്തെ ധിക്കരിക്കുന്നു.

ജീവനാൽ പരബ്രഹ്മവും ഉപലക്ഷിതമാകകൊണ്ട് ജീവപുരത്തെ ബ്രഹ്മപുരമെന്നു പറയുന്നു എന്നും, രാജ്യത്തിലൊരിടത്തു വസിക്കുന്ന ധർമ്മം രാജാവിനുള്ളതുപോലെ ഈ ശരീരമാകുന്ന പുരത്തിൻെറ സ്വാമിയല്ലെങ്കിൽ അധിപതിയായ ജീവന്നുതന്നെയാണ് തൻെറ പുരത്തിലൊരേടത്തു വസിക്ക എന്ന ധർമ്മം ചേരുന്നത് എന്നും മുമ്പു പറഞ്ഞുവല്ലൊ. അതിന്നു സമാധാനം പറയാം. ഈ ശരീരം പരബ്രഹ്മത്തിൻെറതന്നെ പുരമാകകൊണ്ടാണ് അതിനെ ബ്രഹ്മപുരം എന്നു പറയുന്നത്. ബ്രഹ്മശബ്ദത്തിൻെറ മുഖ്യാർത്ഥം പരബ്രഹ്മമെന്നാണ്. ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിൻെറ അധിഷ്ഠാനം ശരീരമാകുന്ന ഈ പുരമാകകൊണ്ട് പരബ്രഹ്മത്തിന്നും ഈ പുരത്തോടു സംബന്ധം ഉണ്ട്. "അവൻ ഈ ശ്രേഷ്ഠമായ ജീവസ്വരൂപത്തേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠനായി പുരിൽ അല്ലെങ്കിൽ ശരീരത്തിൽ അല്ലെങ്കിൽ ഹൃദയത്തിൽ ശയിക്കുന്ന പുരുഷനെക്കാണുന്നു." (പ്രശ്നം 5-5). "ആ പുരുഷൻ എല്ലാ പുരുകളിലും അല്ലെങ്കിൽ ശരീരങ്ങളിലും പുരിൽ അല്ലെങ്കിൽ ഹൃദയത്തിൽ ശയിക്കുന്നു." (ബൃഹദാരണ്യം 2-5-18) എന്നും മററുമുള്ള ശ്രുതികളിൽനിന്ന് പരബ്രഹ്മത്തിൻെറ ശരീരത്തോടുള്ള സംബന്ധം വെളിപ്പെടുന്നു.

അഥവാ ഈ ജീവപുരത്തിൽത്തന്നെ ബ്രഹ്മവും സന്നിഹിതമായിക്കാണപ്പെടുന്നു. ഇത് ശാലഗ്രാമത്തിൽ വിഷ്ണു സന്നിഹിതനായി ഇരിക്കുംപോലെയാണ്.

"കർമ്മംകൊണ്ടു സമ്പാദിക്കപ്പെട്ട വസ്തുജാതം ഇവിടെ നശിക്കുന്നതുപോലെ ധർമ്മചര്യകൊണ്ടു സമ്പാദിക്കപ്പെട്ടതൊക്കേയും സ്വർഗ്ഗലോകത്തും നശിക്കുന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 8-1-6) എന്നിങ്ങിനെ കർമ്മഫലങ്ങളുടെ അന്തവത്തയെപ്പറഞ്ഞിട്ട് "പിന്നെ യാവർ ചിലർ ഇവിടെ ആത്മാവിനെ ധ്യാനേന അനുഭവിച്ചറിഞ്ഞു ഈ സത്യകാമങ്ങളേയും പ്രാപിക്കുന്നുവോ അവൎക്ക് സർവ്വലോകങ്ങളിലും സ്വാതന്ത്ര്യവും അല്ലെങ്കിൽ യഥേഷ്ടചാരണവും ഭവിക്കുന്നു" എന്നിങ്ങിനെ പ്രകൃതമായ ദഹരാ

കാശവിദ്യയുടെ ശാശ്വതഫലത്വത്തെപ്പറഞ്ഞിട്ട് ദഹരാകാശം പരമാത്മാവാണെന്നു സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

പിന്നെ ദഹരാകാശത്തിനെയല്ല അന്വേഷിച്ചറിയേണ്ടതായി ശ്രുതി പറയുന്നത്, ദഹരാകാശത്തിന്റെ ഉള്ളിലുള്ള മറ്റൊരു വസ്തുവിന്റെ വിശേഷണങ്ങളായിട്ടാണ് അന്വേഷ്ടവ്യം, വിജിജ്ഞാസിതവ്യം എന്നിവയെ പരിഗ്രഹിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്നുകൂടി നിങ്ങൾ പറഞ്ഞുവെല്ലോ അതിന്നു സമാധാനം പറയുന്നു. അന്വേഷിക്കേണ്ടതായിപ്പറഞ്ഞത് ആകാശമല്ലെങ്കിൽ "ഈ ആകാശം എത്ര വലിയതോ അത്ര വലിയതാണ് ഹൃദയത്തിലുള്ള ആകാശവും" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള ആകാശസ്വരൂപപ്രകാശനംകൊണ്ട് ഉപയോഗമില്ല.

പൂർവ്വപക്ഷി—ഈ ആകാശസ്വരൂപപ്രകാശനവും ആകാശത്തിന്റെ ഉള്ളിലുള്ള വസ്തുവിന്റെ സത്തയെക്കാണിപ്പാൻ ചെയ്യുന്നതാണ്. "ഈ ബ്രഹ്മപുരത്തിലെ ദഹരപുണ്ഡരീകഭവനത്തിലുള്ള ദഹരാകാശത്തിൽ അന്വേഷിച്ചറിയേണ്ടതായി എന്തുണ്ട്?" എന്നിങ്ങിനെ ആക്ഷേപിച്ച് സമാധാനം പറയുമ്പോൾ ദഹരനെ ആകാശത്തോട് അവതാരികയായി ഉപമിച്ച്, ദ്യോവ് പൃഥിവി മുതലായവ ദഹരന്റെ ഉള്ളിൽ സംഗ്രഹീതങ്ങളാണെന്ന് കാണിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഉള്ളിലുള്ള വസ്തുസത്തയെക്കാണിപ്പാൻവേണ്ടി ദഹരാകാശത്തെ അവതാരികാരൂപേണ വർണ്ണിച്ചതാണ്.

സിദ്ധാന്തി—ഇതിങ്ങിനെയല്ല. ഇങ്ങിനെയാണെങ്കിൽ ദഹരന്റെ ഉള്ളിൽ ഗ്രഹിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ദ്യോവ് പൃഥിവീ മുതലായവയാണ് അന്വേഷിച്ചറിയപ്പെടേണ്ടത് എന്നു പറഞ്ഞതായി ഭവിക്കും. അപ്പോൾ വാക്യശേഷം യോജിക്കയില്ല. "അതിൽ അല്ലെങ്കിൽ ദഹരാകാശത്തിൽ കാമങ്ങൾ പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഇവൻ (ദഹരാകാശൻ) ആത്മാവും പാപരഹിതനും ആകുന്നു." എന്നിങ്ങിനെ ദ്യോവ്, പൃഥിവീ മുതലായവയെ സ്ഥാപിച്ചതിന്റെ ആധാരമായി പ്രകൃതമായിരിക്കുന്ന ആകാശത്തെ വലിച്ചുകൊണ്ടു വന്ന് "പിന്നെ

യാവർചിലർ ഇവിടെ ആത്മാവിനെ ധ്യാനിച്ചറിഞ്ഞ് ഈ സത്യകാമങ്ങളേയും പ്രാപിക്കുന്നു" എന്നിങ്ങിനെ കാമങ്ങളേയും എന്ന ദിക്കിലെ സമുച്ചയാൎത്ഥകമായ 'ഉം' എന്ന ശബ്ദംകൊണ്ട് കാമങ്ങളുടെ ആശ്രയമായ ആത്മാവിനേയും തദാശ്രിതങ്ങളായ കാമങ്ങളേയും കൂട്ടിച്ചേൎത്ത് അറിയേണ്ടതായിക്കാണിക്കുന്നു. അതിൽനിന്നും വാക്യോപക്രമപ്രകാരവും അന്തഃസമാഹിതങ്ങളായ പൃഥിവ്യാദികളോടും സത്യങ്ങളായ കാമങ്ങളോടും കൂടി ഹൃദയപുണ്ഡരീകഭവനനായ ദഹരാകാശനെയാണ് അറിയേണ്ടത് എന്നു ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നു. ഉക്തകാരണങ്ങളെക്കൊണ്ട് ദഹരാകാശൻ പരമേശ്വരൻതന്നെ. 14.

ഗതിശബ്ദാഭ്യാം തഥാഹിദൃഷ്ടം ലിങ്ഗം. 15.

അന്യത്രയിങ്ങും ഗതിശബ്ദസംഭവാൽ
ബ്രഹ്മം പരംതാൻ ദഹരൻ ദിനേദിനെ
ബ്രഹ്മൈവലോകം പ്രതിയാതിയെന്നവി-
ഗ്രഹത്തിനും ലിംഗമതുക്തയാനം. 15.

പിന്നെ വരുന്ന കാരണങ്ങളെക്കൊണ്ട് ദഹരൻ പരമേശ്വരനാണെന്നു പറഞ്ഞുവെല്ലൊ. അതേ അനന്തരോക്തകാരണങ്ങളെത്തന്നെ ഇപ്പോൾ പ്രപഞ്ചിക്കുന്നു. ദഹരവാക്യശേഷത്തിൽ പരമേശ്വരനെത്തന്നെ പ്രദൎശിപ്പിക്കുന്ന ഗതിയും ശബ്ദവും ഉണ്ടാകകൊണ്ടും പരമേശ്വരൻതന്നെയാണ് ദഹരൻ. "ഈ സകലസൃഷ്ടികളും പ്രതിദിനം ബ്രഹ്മലോകത്തേക്കു പോകുന്നു, എന്നാലവരതിനെ അറിയുന്നില്ല." (ഛാന്ദോഗ്യം 8-3-2) ഇവിടെ പ്രകൃതമായ ദഹരനെ ബ്രഹ്മലോകശബ്ദംകൊണ്ട് വചിച്ചിട്ട്, പ്രജാശബ്ദാൎത്ഥങ്ങളായ ജീവന്മാരുടെ ബ്രഹ്മലോകവിഷയമായ ഗതിയെപ്പറയുന്നതുകൊണ്ട് ദഹരൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നു തെളിയുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ ജീവന്മാൎക്ക് സുഷുപ്തി എന്ന അവസ്ഥയിൽ പ്രതിദിനം ബ്രഹ്മത്തിങ്കലേക്കു ഗമനം ഉള്ളതായി മററു ശ്രുതിയിലും കാണ്മാനുണ്ട്:—

“വത്സ, അപ്പോൾ (ജീവൻ) സത്തിനോടു ഏകീഭവിക്കുന്നു അല്ലെങ്കിൽ ചേൎന്നവനായി ഭവിക്കുന്നു.” (ഛാന്ദോഗ്യം 6-8-1) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ളതിൽ ബ്രഹ്മവിഷയമായ ഗമനം കാണുന്നു. ഗാഢനിദ്രയെ പ്രാപിച്ചവനെ ബ്രഹ്മമായി ഭവിച്ചവൻ, ബ്രഹ്മത്വം പ്രാപിച്ചവൻ എന്നിങ്ങിനെ പറയാറുണ്ടല്ലോ. അതനുസരിച്ച് ബ്രഹ്മലോകശബ്ദത്തേയും പ്രകൃതമായ ദഹരങ്കൽ പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ദഹരൻ ജീവനൊ ഭൂതാകാശമോ ആയേക്കാം എന്ന ശങ്കയേ നിവൎത്തിച്ച് ദഹരൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നു ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മലോകം എന്നു പറയുമ്പോൾ അത് കമലാസനലോകമാകുന്ന സത്യലോകത്തേയും കാണിക്കാം എന്നാക്ഷേപിക്കുന്നതായാൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ലോകം എന്നിങ്ങിനെ ഷഷ്ഠീസമാസവൃത്തിയെ അനുസരിച്ച് ഉൽപത്തിയെക്കാണിക്കുമ്പോൾ മാത്രമേ സത്യലോകത്തേയും ദ്യോതിപ്പിക്കയുള്ളൂ. ബ്രഹ്മംതന്നെയാകുന്ന ലോകം ബ്രഹ്മലോകം എന്നിങ്ങിനെ സാമാനാധികരണ്യവൃത്തിയെക്കൊണ്ടു ഉൽപത്തി പറയുമ്പോൾ പരബ്രഹ്മത്തെ മാത്രമേ ദ്യോതിപ്പിക്കയുള്ളൂ. പ്രതിദിനം ഉള്ളതായിക്കണ്ട ബ്രഹ്മലോകഗമനംതന്നെ ബ്രഹ്മലോകശബ്ദത്തിന് സാമാനാധികരണ്യവൃത്തിയാണ് പരിഗ്രഹിക്കേണ്ടത് എന്നതിലേക്കു ഒരു ലിംഗം അല്ലെങ്കിൽ സൂചകമായി ഭവിക്കുന്നു. കാരണം പ്രതിദിനം ഈ ജീവന്മാർ സത്യലോകം എന്നു പേരായ കാൎയ്യബ്രഹ്മലോകത്തിലേക്കു പോയിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്നു കല്പിക്കുന്നത് അശക്യമാണല്ലൊ. 15.

ധൃതേശ്ചമഹിമ്നോസ്യാസ്മിന്നുപലബ്ധേഃ. 16.

ധൃതിയാൽ ദഹരൻ ബ്രഹ്മം
ദഹരൻ ധൃതിമാനിഹ
ബ്രഹ്മത്തിൽ ധൃതിയന്യത്ര
ചൊല്ലുന്നുണ്ടതുകാരണം. 16.

ധൃതി അല്ലെങ്കിൽ ധാരണം ഹേതുവായിട്ടും ഈ ദഹരൻ പരമേശ്വരൻതന്നെ. എങ്ങിനെയെന്നാൽ ഹൃദയത്തിന്റെ ഉള്ളിലുള്ള ദഹരാകാശത്തെ വിഷയമാക്കി അതിനെ ഭൂതാകാശത്തോടുപമിച്ച് അതിൽ സർവ്വവും സംസ്ഥാപിതമാണെന്നു പറഞ്ഞിട്ട് ആ ദഹരാകാശത്തിൽത്തന്നെ ആത്മശബ്ദം പ്രയോഗിച്ച് പാപരഹിതത്വാദിഗുണങ്ങൾ അതിന്നുള്ളതായി ഉപദേശിച്ച് അതേവിഷയത്തെത്തന്നെ അതിവർത്തിക്കാതെ "ആത്മാവായിരിക്കുന്ന അവൻ ലോകങ്ങളുടെ സംകരത്തെ അല്ലെങ്കിൽ സംകലനത്തെ നിവാരണംചെയ്യാനുള്ള വരമ്പും വിധൃതിയും ആകുന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 8-4-1) എന്നു കാണിക്കുന്നു. ഇവിടെ ആത്മാവ് വിധൃതി (വേർതിരിക്കൽ)യാണെന്നിങ്ങിനെ ആത്മാവിന്റേയും വിധൃതിയുടേയും അധികരണം ഒന്നാക്കിപ്പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് വിധൃതി എന്നിവിടെ വിധാരയിതാവിനേയാണ് പറയുന്നത്. കാരണം ഭാവനാമത്തെ തൽകർത്താവ് എന്ന അർത്ഥത്തിൽ പ്രയോഗിപ്പാൻ വിധിയുണ്ട്. സർവ്വത്ര വ്യാപിച്ച് ഒന്നായിത്തീരുന്ന ജലത്തെത്തടഞ്ഞു വെവ്വേറെ നിർത്തുന്ന വരമ്പുകൾ ലോകത്തിൽ ക്ഷേത്രങ്ങളാകുന്ന സംപത്തുക്കളേയും അല്ലെങ്കിൽ ക്ഷേത്രങ്ങളിലെ സമ്പത്തുക്കളേയും (വിളവുകളേയും) അന്യോന്യം അസംകീർണ്ണങ്ങളായി നിർത്തുവാൻ ഉതകുന്നതുപോലെതന്നെ അധ്യാത്മാദി (ബാഹ്യാഭ്യന്തരാദി)ഭേദങ്ങളെക്കൊണ്ട് ഭിന്നങ്ങളായ ഈ ലോകങ്ങളേയും വർണ്ണാശ്രമാദികളേയും വേർതിരിച്ചുനിർത്തുന്ന ഈ ആത്മാവായ വരമ്പ് സംകലനത്തേയും സംകരത്തേയും തടപ്പാൻ ഉതകുന്നു. ഇപ്രകാരം ഇവിടെ പ്രകൃതമായ ദഹരങ്കൽ വിധാരണലക്ഷണമാകുന്ന മഹിമാവുള്ളതായിക്കാണിക്കുന്നു. ഈ മഹിമാവ് പരമേശ്വരങ്കൽത്തന്നെ ഇരിക്കുന്നതായി മറെറാരു ശ്രുതിയിൽക്കാണുന്നു. "അല്ലയോ ഗാർഗ്ഗി, ഈ അക്ഷരന്റെ പ്രശാസനത്താൽ സൂര്യചന്ദ്രന്മാർ വെവ്വേറെ അകന്നു സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു" എന്നതിൽനിന്ന് കാണപ്പെടുന്നു. പരമേശ്വരവിഷയം എന്നു നിശ്ചിതമായ മറെറാരേടത്തെ വാ

കൃത്തിലും അങ്ങിനെതന്നെ ശ്രുതി പറയുന്നു:—"ഇവൻ സർവ്വേശ്വരനും ഭൂതനാഥനും ഭൂതപാലനും ലോകങ്ങളുടെ അസംകലനത്തിന്നുള്ള വരമ്പും വിധാരകനും ആകുന്നു." എന്നാണ് പറയുന്നത്. ഇങ്ങിനെ ധൃതിഹേതുവായിട്ടും ആ ദഹരൻ പരമേശ്വരൻ തന്നെയാണ്. 16.

പ്രസിദ്ധേശ്ച. 17.

ആകാശശബ്ദം ബ്രഹ്മത്തിൽപ്രസിദ്ധമതുമൂലവും. 17.

ആകാശശബ്ദം പരമേശ്വരൻ എന്ന അർത്ഥത്തിൽ പ്രസിദ്ധമായിരിക്കകൊണ്ടും "ഇതിന്റെ ഉള്ളിലുള്ള ദഹരാകാശം" എന്നു പറയുന്നത് പരമേശ്വരൻതന്നെയാണ്. * "ആകാശൻ എന്നത് നാമരൂപഭേദങ്ങളെക്കൊണ്ട് ഭിന്നമായ പ്രപഞ്ചനാനാത്വത്തെ നിർവ്വഹിക്കുന്നവനാണ്." (ഛാന്ദോഗ്യം 8-1-4). "ഈ സർവ്വഭൂതങ്ങളും ആകാശനിൽനിന്നുതന്നെ ഉത്ഭവിക്കുന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 1-9-1). എന്നു തുടങ്ങിയ പ്രയോഗങ്ങളെക്കാണുന്നതുകൊണ്ട് ആകാശൻ പരമേശ്വരൻതന്നെ. ജീവനിൽ ആകാശശബ്ദം പ്രയോഗിക്കുന്നത് ഒരു ദിക്കിലും കാണപ്പെടുന്നില്ല. ഭൂതാകാശം എന്ന അർത്ഥത്തിൽ ആകാശശബ്ദത്തിന്നു പ്രസിദ്ധിയുണ്ടെങ്കിലും അതിനോടു അതിന്നുതന്നെയുള്ള ഉപമാനോപമേയഭാവവും മററും അസംഭവ്യങ്ങളാകയാൽ ഭൂതാകാശം എന്ന അർത്ഥം പരിഗ്രഹിച്ചുകൂടാ എന്നു മുമ്പുതന്നെ ഞങ്ങൾ പറഞ്ഞു. 17.

ഇതരപരാമർശാത്സ ഇതിചേന്നാസംഭവാൽ. 18.

ജീവൻതന്റെ പരാമർശാൽ ദഹരൻ ജീവനായിട്ടും
എന്നു വാദിക്കുന്നുവെങ്കിലസംഭവമതാല്ലതും. 18.

---

* ആകാശഃ=ആസമന്താൽ കാശതെ (ദീപ്യതെ); എല്ലാ ദിക്കിലും പ്രകാശിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ആകാശൻ സ്വയംജ്യോതിസ്സ് അല്ലെങ്കിൽ പരമേശ്വരൻ.

വാക്യശേഷബലംകൊണ്ട് ദഹരൻ എന്നതിനെ പരമേശ്വരനായി സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം തദിതരനായ ജീവന്റെയും പരാമശം അല്ലെങ്കിൽ സൂചനം വാക്യശേഷത്തിലുണ്ട്. "പിന്നെ ഈ സംപ്രസാദൻ (അല്ലെങ്കിൽ സംതൃപ്തൻ, പ്രസന്നൻ, സ്വസ്ഥൻ) ഈ ശരീരത്തിൽനിന്നെഴുന്നീററ് പരമായിരിക്കുന്ന തേജസ്സിനെ പ്രാപിച്ച് തന്റെ സ്വന്തം രൂപത്തെ ലഭിച്ചവനായി ഭവിക്കുന്നു. ഇവൻ ആത്മാവാണ് എന്ന് അവൻ പറഞ്ഞു." (ഛാന്ദോഗ്യം 8 3-4). ഇത് ജീവനെ പററുന്നു. ഇവിടത്തെ സംപ്രസാദശബ്ദം മറെറാരു ശ്രുതിയിൽ സുഷുപ്ത്യാവസ്ഥാ എന്ന അത്ഥത്തിൽ പ്രയോഗിച്ചുകാണുന്നതുകൊണ്ട് സംപ്രസാദൻ സുഷുപ്ത്യാവസ്ഥയിൽ ഇരിക്കുന്ന ജീവനല്ലാതെ മറെറാരു വസ്തുവല്ല എന്ന് സ്ഥാപിപ്പാൻ കഴിയും. * അങ്ങിനെതന്നെ ശരീരമാകുന്ന ആശ്രയത്തിലല്ലെങ്കിലാധാരത്തിൽ ഇരിക്കുന്ന ജീവന്നാണ് ശരീരത്തിൽനിന്നു ഉത്ഥാനം അല്ലെങ്കിൽ എഴുന്നില്പ് സംഭവിക്കുന്നത്. ആകാശത്തിലിരിക്കുന്ന വായ്വാദികൾക്ക് ആകാശത്തിൽനിന്നു എങ്ങിനെയാണോ ഉത്ഥാനം അതുപോലെയാണിത്. ആകാശശബ്ദത്തെ പരമേശ്വരൻ എന്ന അത്ഥത്തിൽ ലോകത്തിൽ പ്രയോഗിച്ചുകണ്ടിട്ടില്ലെങ്കിലും "ആകാശം നാമരൂപങ്ങളുടെ നിവ്വഹിതാവാണ്" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള ദിക്കുകളിൽ പരമേശ്വരധമ്മസമന്വിതനായി ആകാശനെപ്പറയുമ്പോൾ ആകാശശബ്ദത്തെ പരമേശ്വരപരമായി ഗ്രഹിക്കുംപോലെ ജീവധമ്മങ്ങളോടുകൂടി ആകാശനെപ്പറയുമ്പോൾ ആകാശനെ ജീവനായുംഗ്രഹിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഇതരനായ ജീവന്റെ പരാമശം ഹേതുവായിട്ട്

---

* ബൃഹദാരണ്യകത്തിലെ "സംപ്രസാദേ രത്വാചരിത്വാ" എന്നതിനെയാണ് മറെറാരു ശ്രുതി എന്നു പറഞ്ഞത്. സുഷുപ്തിയിൽ രമിച്ചിട്ടും ചരിച്ചിട്ടും എന്നത്ഥം. സംപ്രസാദൻ—ജീവൻ ഇതിൽ വഴിപോലെ പ്രസാദിക്കുന്നതുകൊണ്ട് എന്നു വെച്ചാൽ വിഷയേന്ദ്രിയസംയോഗംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന കാലുഷ്യത്തെ അല്ലെങ്കിൽ മാലിന്യത്തെ ത്യജിക്കുന്നതുകൊണ്ട് സംപ്രസാദം സുഷുപ്തി. സംപ്രസാദൻ തദവസ്ഥയിൽ ഇരിക്കുന്ന ജീവൻ.

"ഇതിന്റെ ഉള്ളിലുള്ള ദഹരാകാശൻ" എന്ന ദിക്കിൽ ദഹരാകാശനെന്ന് ആ ജീവനെത്തന്നെയാണ് പറയുന്നത് എന്നു പൂർവ്വപക്ഷി വാദിക്കുന്നപക്ഷം അത് അങ്ങിനെയല്ലെന്നു ഞങ്ങൾ പറയുന്നു.

എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അസംഭവം ഹേതുവായിട്ടുതന്നെ. പരിച്ഛിന്നമായിരിക്കുന്ന ബുദ്ധ്യാദ്യുപാധിയാണ് താൻ എന്ന് അഭിമാനിക്കുന്ന ജീവനെ (പരിമാണാദിയിൽ) ആകാശത്തോട് ഉപമിക്ക എന്നത് അസംഭവമാണ്. ഉപാധി ചെയ്യുന്ന ധർമ്മങ്ങൾ തന്റെ ധർമ്മങ്ങളാണെന്നു അഭിമാനിക്കുന്ന അല്ലെങ്കിൽ തെററിദ്ധരിക്കുന്ന ജീവന്ന് പാപരഹിതത്വാദിധർമ്മങ്ങൾ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. അധികരണത്തിലെ ഒന്നാംസൂത്രത്തിൽ ഈ സംഗതി സവിസ്തരം പ്രതിപാദിച്ചിട്ടും ഉണ്ട്. ജാസ്തി ശങ്കയെ പരിഹരിപ്പാൻവേണ്ടിയാണ് ഇവിടെ ഇതിനെ പിന്നേയും ഉപന്യസിച്ചത്. മേലിൽ "അന്യാർത്ഥശ്ച പരാമർശഃ" (ബ്രഹ്മസൂത്രം 1-3-20) എന്ന സൂത്രത്തിൽ ഇതിനെപ്പററിപ്പറയുകയും ചെയ്യും. 18.

ഉത്തരാച്ചേദാവിർഭൂതസ്വരൂപസ്തു. 19.

ഉത്തരവാക്യംകൊണ്ടെദ്ദഹരൻ ജീവനാകി-
ലജ്ജീവൻ പ്രതിഷ്ഠിതൻ സത്യമാംരൂപംതന്നിൽ. 19.

ജീവസൂചനം തുടങ്ങിയുള്ള കാരണങ്ങളെക്കൊണ്ട് ദഹരൻ ജീവൻ ആവാം എന്ന ശങ്കയെ അത് അസംഭവമാണെന്നു കാണിച്ചു നിരാകരിച്ചു. പിന്നെ ഇപ്പോൾ മരിച്ചുപോയവൻ അമൃതസേചനംകൊണ്ട് എന്നപോലെ ദഹരൻ ജീവനാണെന്ന ശങ്കാ പിൻവരുന്ന പ്രജാപതിവാക്യം ഹേതുവായിട്ടു വീണ്ടും ഉത്ഥാനംചെയ്യുന്നു. അവിടെ "യാതൊരു ആത്മാവ് പാപവർജ്ജിതൻ" എന്നിങ്ങിനെ പാപരഹിതത്വാദിഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ ആത്മാവിനെ അന്വേഷിച്ചറിവാൻ ആഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണെന്നുപദേശിച്ചിട്ട് "ഈ കണ്ണിൽക്കാണപ്പെടുന്ന

പുരുഷനാണ് ആത്മാവ്'' (ഛാന്ദോഗ്യം 8-7-4) എന്നു പറഞ്ഞ്, അക്ഷിസ്ഥനായി ദ്രഷ്ടാവായിരിക്കുന്ന ജീവനെ ആത്മാവായിപ്പറയുന്നു. ''ഇവനെത്തന്നെ ഞാൻ നിണക്ക് ഇനിയും വ്യാഖ്യാനിച്ചുതരും,'' (ഛാന്ദോഗ്യം 8-9-3) എന്നു പറഞ്ഞ് ആ അക്ഷിപുരുഷനെ അല്ലെങ്കിൽ ജീവനെത്തന്നെ പിന്നേയും സൂചിപ്പിച്ച് അല്ലെങ്കിൽ സംബന്ധിച്ച് ''സ്വപ്നത്തിൽ വാസനാമയങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ സ്മൃതിരൂപങ്ങളായ വിഷയങ്ങളാൽ പൂജ്യമാനനായിട്ട് സഞ്ചരിക്കുന്ന ഇവൻ ആത്മാവാകുന്നു.'' (ഛാന്ദോഗ്യം 8-10-1) എന്നിങ്ങിനേയും ''സുപ്തനായി സംകുചിതൻ അല്ലെങ്കിൽ നിശ്ചേഷ്ടനായി സംതൃപ്തനായി സ്വപ്നംകാണാതെ ഇരിക്കുന്ന ഇവൻ ആത്മാവാണ്'' എന്നിങ്ങിനേയും പറയുന്നത് അവസ്ഥാഭേദങ്ങളെ പ്രാപിച്ച ജീവനെത്തന്നെയാണ്. ''ഇത് അമൃതവും അഭയവും ബ്രഹ്മവും ആകുന്നു.'' എന്നു പറയുന്നത് ആ ജീവൻെറതന്നെ പാപരഹിതത്വാദിയെക്കാണിക്കുന്നു. ''ഇങ്ങിനെ പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് അവനിപ്പോൾ താൻ ആത്മാവാണെന്നിങ്ങിനെ ആത്മാവിനേയോ ഈ ഭൂതങ്ങളേത്തന്നെയോ അറിയുന്നില്ല, കഷ്ടം.''(ഛാന്ദോഗ്യം 8-11-1,2) എന്നിങ്ങിനെ സുഷുപ്താവസ്ഥയിലെ ദോഷം കണ്ടിട്ട് പ്രജാപതി ''ഇവനെത്തന്നെ നിണക്കു ഞാൻ ഇനിയും വ്യാഖ്യാനിച്ചുതരും മറ്റൊന്നിനെയല്ല.'' എന്നിങ്ങിനെ ഉപക്രമിച്ച് ശരീരസംബന്ധത്തെ നിന്ദിച്ചുകൊണ്ട് ''ഈ സംപ്രസാദൻ ഈ ശരീരത്തിൽനിന്നെഴുനീററ് പരമായ ജ്യോതിസ്സിനെ പ്രാപിച്ച് സ്വകീയമായ രൂപത്തോടെ ആവിർഭവിക്കുന്നു. അവൻ ഉത്തമപുരുഷനാണ്'' എന്നിങ്ങിനെ ശരീരത്തിൽനിന്നു ഉത്ഥിതനായ ജീവനെത്തന്നെ ഉത്തമപുരുഷനായിക്കാണിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു പരമേശ്വരധർമ്മങ്ങളുടെ സംഭവം ജീവനിൽ ഉണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ''ഇതിൻെറ ഉള്ളിലുള്ള ദഹരാകാശൻ'' എന്നിങ്ങിനെ പറഞ്ഞത് ജീവനെത്തന്നെയാണ് എന്നു ഒരുവൻ പറയുന്നതായാൽ അവനോടു താഴെ പറയുമ്പോലെ മറുവടി പറയട്ടെ:—

എന്നാൽ അത് ആവിർഭവിച്ച തൻെറ യഥാർത്ഥസ്വരൂപത്തോടുകൂടിയ ജീവനാണ്. ഇവിടെ 'എന്നാൽ (തു)' എന്നതിൻെറ അർത്ഥം' "ദഹരാകാശം ജീവനാണ്" എന്ന പൂർവ്വപക്ഷത്തെ നിഷേധിക്കുന്നു എന്നാണ്. പിൻവരുന്ന പ്രജാപതിവാക്യത്തിലും സ്വന്തരൂപത്തെ പ്രാപിച്ച ജീവനെപ്പററിപ്പറവാനാണ് ഉദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്നത്. അതിനാൽ പിൻവരുന്ന പ്രജാപതിവാക്യംകൊണ്ടും ഇവിടെ ജീവനാണ് ദഹരൻ എന്ന ശങ്കയ്ക്ക് അവകാശമില്ല എന്നു സാരം. ഇവൻെറ സ്വന്തം രൂപം ആവിർഭവിച്ചതുകൊണ്ട് ആവിർഭൂതസ്വരൂപൻ. സ്വരൂപപ്രാപ്തിക്കു മുമ്പുള്ള ജീവാവസ്ഥയെ ഗണിച്ചാണ് ജീവൻ എന്നു പറഞ്ഞത്. ഇതിൻെറ സാരം ഇങ്ങിനെയാണ്:— "കണ്ണിൽ ഇരിക്കുന്ന ഇവൻ യാവനൊരുവനോ" എന്നിങ്ങിനെ അക്ഷിലക്ഷിതനായ ദ്രഷ്ടാവിനെ പറഞ്ഞിട്ട് ജലപൂർണ്ണമായ മണ്ണാത്രത്തിലെ ശരീരപ്രതിബിംബത്തെപ്പററിപ്പറയുന്ന ബ്രാഹ്മണംകൊണ്ട് ശരീരമാണ് ആത്മാവ് എന്നിങ്ങിനെ ദ്രഷ്ടാവിനെ ആദ്യം ശരീരമാക്കിപ്പുറപ്പെടുവിച്ച് പിന്നെ "ഈ ദ്രഷ്ടാവിനെ അല്ലെങ്കിൽ ആത്മാവിനെ ഞാൻ നിണക്കു ഇനിയും വ്യാഖ്യാനിച്ചുതരും." എന്നിങ്ങിനെ പറഞ്ഞ് പിന്നേയും പിന്നെയും ആ ആത്മാവിനെത്തന്നെ വ്യാഖ്യേയമാക്കി വഹിച്ചുകൊണ്ടുവന്ന് സ്വപ്നം സുഷുപ്തി എന്നിവയേ പരമ്പരയായി ഉപന്യസിച്ച് ഒടുവിൽ "ഈ ദ്രഷ്ടാവ് പരമായിരിക്കുന്ന ജ്യോതിസ്സിനെ പ്രാപിച്ച് സ്വകീയമായ രൂപത്തിൽ ആവിർഭവിക്കുന്നു."എന്നിങ്ങിനെ പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് ജീവൻെറ പാരമാർത്ഥികരൂപമായ പരബ്രഹ്മത്തിൻെറ സ്വരൂപത്തോടെയാണ് ജീവനെപ്പറയുന്നത് ജീവരൂപേണയല്ല എന്നാണ് സാരം. ഇവിടെ പ്രാപ്തവ്യമായി ശ്രുതി പറയുന്ന പരമായ ജ്യോതിസ്സ് പരബ്രഹ്മമാണ്. ആ പരബ്രഹ്മം പാപരഹിതത്വാദിധർമ്മങ്ങളോടുകൂടിയതാണ്. അതുതന്നെയാണ് ജീവൻെറ പാരമാർത്ഥികമായ സ്വരൂപം. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ 'തത്വമസി', 'അതു നീയാണ്' എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയ ശാസ്ത്രങ്ങളു

ണ്ടല്ലോ. ജീവന്റെ യഥാൎത്ഥസ്വരൂപം മററു ഉപാധികളില്ലാത്തമായ യാതൊന്നുമല്ല. യാതൊരു കാലത്തോളം സ്ഥാണുവില്ലുള്ള പുരുഷഭ്രാന്തിയേയെന്നപോലെ നാനാത്വലക്ഷണത്തോടു കൂടിയ അവിദ്യയേ വെടിഞ്ഞ് ഞാൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നിങ്ങിനെ അപരിണാമി (കൂടസ്ഥൻ) യായി നിത്യജ്ഞാനസ്വരൂപനായിരിക്കുന്ന ആത്മാവിനെ അറിയാതിരിക്കുന്നു, അത്രകാലത്തോളമാണ് ജീവന്നു ജീവത്വം ഉണ്ടാകുന്നത. യാതൊരിക്കലാകട്ടെ ദേഹേന്ദ്രിയമനോബുദ്ധിസമൂഹത്തിൽനിന്ന് ജീവനെ ഉദ്ഗമിപ്പിച്ച്, "നീ ദേഹേന്ദ്രിയമനോബുദ്ധിസംഘാതമല്ല, നീ സംസാരിയല്ല. എന്നാൽ നീ, സത്യമായി ചൈതന്യമാത്രസ്വരൂപനായിരിക്കുന്ന ആ ആത്മാവാണ്" എന്ന് വേദം ജീവനെ ഗ്രഹിപ്പിക്കുന്നു അപ്പോൾ കൂടസ്ഥനിത്യജ്ഞാനസ്വരൂപനായ ആത്മാവിനെ അറിഞ്ഞ് ഈ ശരീരാദിയാണ് താൻ എന്ന അഭിമാനത്തിൽനിന്നു ഉയൎന്നെഴുനീററ് ജീവൻ ആ കൂടസ്ഥനിത്യജ്ഞാനസ്വരൂപനായ ആത്മാവായി ഭവിക്കുന്നു. "ആ പരബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്നവൻ ബ്രഹ്മമായിത്തന്നെ ഭവിക്കുന്നു." (മുണ്ഡകം 3-2-9) ഇത്യാദി ശ്രുതികളും അതുതന്നെ പറയുന്നു. ശരീരത്തിൽനിന്നെഴുനീററു സ്വകീയമായ യാതൊരു രൂപത്തോടെ ആവിൎഭവിക്കുന്നു അതാണ് ജീവന്റെ പാരമാൎത്ഥികമായ സ്വരൂപം.

ഇവിടെ ഈ ഒരു ആക്ഷേപം പുറപ്പെടുവിക്കുന്നു:— അപരിണാമിയായിരിക്കുന്ന നിത്യജ്ഞാനസ്വരൂപന്ന് തന്റെ സ്വന്തം രൂപം താൻതന്നെ ആവിൎഭവിപ്പിക്കുക എന്നത് എങ്ങിനെ സംഭവിക്കുന്നു? സുവൎണ്ണാദികൾക്കാകട്ടെ, വസ്ത്വന്തരസമ്പൎക്കത്താൽ അല്ലെങ്കിൽ ദ്രവ്യാന്തരലേപം ഹേതുവായിട്ട് അവയുടെ സ്വരൂപം മാഞ്ഞ് അവയുടെ പ്രത്യേകഗുണങ്ങൾ പ്രകാശിക്കാതിരിക്കുമ്പോൾ ക്ഷാരം അല്ലെങ്കിൽ പുളിയുള്ള സാധനം തേച്ചും മററും അവയെ വെടിപ്പു വരുത്തി അവയുടെ സ്വരൂപത്തെ പ്രകാശിപ്പിക്കാം. അങ്ങിനെതന്നെ പകൽസമയത്ത് (സൂൎയ്യകാന്തികൊണ്ട്) മങ്ങിയ നക്ഷത്രാദികൾ അവ

യെ മങ്ങിപ്പിച്ച സൂര്യന്റെ വിയോഗംവരുന്ന രാത്രിയിൽ സ്വകീയമായ പ്രകാശരൂപത്തോടെ ആവിർഭവിക്കുന്നു. എന്നാൽ നിത്യമായിരിക്കുന്ന ആത്മചൈതന്യജ്യോതിസ്സിന്ന് ആകാശത്തിന് എന്നപോലെ അതിന്റെ നിർല്ലേപത്വം അല്ലെങ്കിൽ നിസ്സംഗത്വം ഹേതുവായിട്ടും അനുഭവവിരോധം ഹേതുവായിട്ടും യാതൊന്നുകൊണ്ടും ഒരു ഭംഗമോ ഹാനിയോ ഭവിപ്പാൻ പാടുള്ളതല്ല. ദൃഷ്ടി അല്ലെങ്കിൽ ദർശനം, ശ്രുതി അല്ലെങ്കിൽ ശ്രവണം, മതി അല്ലെങ്കിൽ മനനം, വിജ്ഞാതി അല്ലെങ്കിൽ വിജ്ഞാനം എന്നിവയാണെല്ലൊ ജീവസ്വരൂപം. ഈ സ്വരൂപം ശരീരത്തിൽനിന്നുത്ഥിതനല്ലാത്ത ജീവന്നും സദാ സംപ്രാപ്തമായിക്കാണപ്പെടുന്നു. എല്ലാ ജീവനും കണ്ടും കേട്ടും ചിന്തിച്ചും അറിഞ്ഞും വ്യാവഹാരികജീവിതത്തെ നടത്തുന്നു. ഈ വ്യാപാരങ്ങളുടെ അഭാവത്തിൽ വ്യാവഹാരികജീവിതം അല്ലെങ്കിൽ ലോകയാത്രാ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. ഈ ജീവസ്വരൂപം ശരീരത്തിൽനിന്നുത്ഥിതനായ ജീവന്നു മാത്രമേ സംഭവിക്കുന്നുള്ളൂ എങ്കിൽ ഉത്ഥാനത്തിന്നു മുമ്പു കാണുന്ന ദർശനാദിവ്യാപാരം ഈ മതത്തിന്നു വിരുദ്ധമായിവരും. അതുകൊണ്ട് ശരീരത്തിൽനിന്നുള്ള ഉത്ഥാനമെന്നതിന്റെയും സ്വരൂപേണ അഭിവ്യക്തി എന്നതിന്റെയും സ്വഭാവം എന്താണെന്നു ഞങ്ങൾ ചോദിക്കുന്നു.

ഇതിന്നുത്തരം പറയുന്നു — വിവേകജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉദയത്തിന്നുമുമ്പ് ശരീരം, ഇന്ദ്രിയം, മനസ്സ്, ബുദ്ധി, വിഷയം, ഹർഷശോകാദിവേദനങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ അനുഭവങ്ങൾ എന്നീ ഉപാധികളിൽ നിന്ന് തന്നെത്താൻ വേർതിരിക്കാതിരിക്കുന്നുവോ എന്നു തോന്നുംവണ്ണം ഇരിക്കുന്നതാണ് ജീവന്റെ ദർശനാദിജ്യോതിഃസ്വരൂപം. ശുദ്ധസ്ഫടികത്തിന്റെ നിർമ്മലത്വം ധാവള്യം എന്നിവ കൂടിയ സ്വരൂപം വേർതിരിച്ചറിയുന്നതിന്നു മുമ്പ് രക്തം നീലം മുതലായ ഉപാധികളുടെ രൂപത്തോടു കലർന്നുതന്നെയിരിക്കുന്നതുപോലെയാണിത്. സത്യജ്ഞാനോൽപാദകമായ പ്രമാണംകൊണ്ടു ഉളവാകുന്ന വിവേകം അല്ലെ

ങ്കിൽ വേർതിരിച്ചറിവു ഹേതുവായിട്ട് രക്തനീലാദ്യുപാധിക ളിൽനിന്ന് അന്യമായ സ്ഫടികം സ്വച്ഛതാ ധാവള്യം എന്നീ സ്വരൂപത്തോടെ പ്രകാശിക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നു. കാരണം ഉപാധിസംബന്ധത്തിന്നു മുമ്പുള്ള സ്വരൂപവും അതായിരുന്നു. അതുപോലെതന്നെ ദേഹാദ്യുപാധികളോടു കൂടിക്കലൎന്നിരിക്കു ന്ന ജീവനെ, ത്വംപദാൎത്ഥശോധനരൂപേണ, ഭേദം വേർതിരി ക്കുന്നു. ഈ വിവേചനത്തിന്റെ ജ്ഞാനത്തെ ശരീരത്തിൽനി ന്നുള്ള ഉത്ഥാനമെന്നും വിവേകജ്ഞാനഫലത്തെ സ്വരൂപേണ പ്രകാശനം അല്ലെങ്കിൽ ശുദ്ധാത്മസ്വരൂപപ്രാപ്തിയെന്നും പ റയുന്നു. അതിനാൽ ആത്മാവിന്റെ അശരീരത്വം വിവേക ത്തേയും സശരീരത്വം അവിവേകത്തേയും മാത്രം ആശ്രയിച്ചി രിക്കുന്നു. ഇങ്ങിനെ ശ്രുതിയും പറയുന്നു. "ശരീരങ്ങളുടെ ഉള്ളിൽ അശരീരനായിരിക്കുന്നു." (കാഠകം 1-2-22). "അല്ലയോ കൌന്തേയ, ശരീരസ്ഥനാണെങ്കിലും നിഷ്ക്രിയനും നില്ലേപ നും ആകുന്നു. (ഭഗവൽഗീതാ 13-32). കാഠകത്തിലും ഗീ തയിലും ഇങ്ങിനെ പറഞ്ഞിരിക്കകൊണ്ടും ആത്മാവിന്ന് വാ സ്തവത്തിൽ സശരീരത്വം അശരീരത്വം എന്നീ ഭേദംതന്നെയി ല്ല. അതിനാൽ വിവേകജ്ഞാനമില്ലായ്കകൊണ്ട് ജീവന്ന് സ്വരൂപപ്രതിഷ്ഠാനമില്ലാതേയും അതുണ്ടാകുമ്പോൾ സ്വരൂപ പ്രതിഷ്ഠാനം ഉണ്ടായും വരുന്നു എന്നു പറയുന്നു. ഇങ്ങിനെയ ല്ലാതെ മറെറാരു വിധത്തിൽ അല്ലെങ്കിൽ യഥാൎത്ഥമായിട്ടു സ്വരൂപേണ ആവിർഭാവമോ അനാവിർഭാവമോ ഇല്ല. സ്വരൂ പത്തിന്ന് സ്വരൂപത്വംഹേതുവായിട്ടുതന്നെ ആവിർഭാവതി രോഭാവങ്ങൾ സംഭവിക്കത്തക്കതല്ല. ഇങ്ങിനെ ആകാശത്തി ന് എന്നപോലെ ആത്മാവിന്നും നിരവയവത്വം ഹേതുവായി വസ്ത്വന്തരസമ്പൎക്കമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ജീവപരമേശ്വരന്മാർ തമ്മിലുള്ള ഭേദം മിത്ഥ്യാജ്ഞാനംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്നതാണ്. ത ത്ത്വേനയുള്ളതല്ല. * ജീവപരമേശ്വരന്മാർ തമ്മിലുള്ള ഭേദ

* ജീവാത്മാവിന്റെ യഥാൎത്ഥരൂപമാണ് അദ്വിതീയബ്രഹ്മം. ലോകത്തിൽ അബ്രഹ്മമായിരിയ്ക്കുന്നതെല്ലാം അവിദ്യാകല്പിതമാണ്.

ത്തിൻെറ കാരണം മിത്ഥ്യാജ്ഞാനമാണെന്നിനിയും കാണിക്കാം. "യാതൊരിപ്പുരുഷൻ കണ്ണിൽ കാണപ്പെടുന്നു" എന്നുപദേശിച്ചിട്ട് "അവൻ മരണരഹിതനും നിർഭയനും ബ്രഹ്മവുമാണെ"ന്നുപദേശിക്കുന്നു. യാതൊരു ദ്രഷ്ടാവ് കണ്ണിൽ ദ്രഷ്ട്യഭാവേന ഇരിക്കുന്നതായിക്കാണപ്പെടുന്നുവോ അവൻ അമൃതൻ അഭയൻ എന്നീ ലക്ഷണങ്ങളോടുകൂടിയ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അന്യനാണെങ്കിൽ അവൻ അമൃതാഭയബ്രഹ്മമാണെന്നു പറയുകയില്ലായിരുന്നു. ഭിന്നവസ്തുക്കളുടെ അധികരണം ഭിന്നമാണ് സമാനമല്ല.

കണ്ണിൽ കാണപ്പെടുന്ന പുരുഷൻ എന്നതുകൊണ്ട് കണ്ണിൽ നോക്കുന്നവൻെറ പ്രതിബിംബത്തേയുമല്ലാ പറവാൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. അങ്ങിനെയാണെങ്കിൽ പ്രജാപതി അനൃതവാദി അല്ലെങ്കിൽ കപടജല്പകനാണെന്നു വന്നുകൂടും. അങ്ങിനെതന്നെ രണ്ടാമത്തെ ഖണ്ഡത്തിലും "സ്വപ്നത്തിൽ പൂജ്യമാനനായിച്ചരിക്കുന്നവൻ" എന്നിങ്ങിനെ പറയപ്പെടുന്നവൻ ആദ്യത്തെ ഖണ്ഡത്തിൽ പറയപ്പെടുന്ന ദ്രഷ്ടാവായ അക്ഷിപുരുഷനിൽനിന്ന് അന്യനല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ "ഇവ

അവിദ്യാനിർമ്മിതമായ ദേഹേന്ദ്രിയാദ്യുപാധിയിൽ ബ്രഹ്മചൈതന്യം പ്രതിബിംബിക്കുമ്പോൾ താൻ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അന്യനായ ജീവാത്മാവാണെന്ന മിത്ഥ്യാജ്ഞാനം ഉദിക്കുന്നു. ഈ ജ്ഞാനം പ്രതിബിംബിതമാകയാൽ പ്രതിബിംബംപോലെ മിത്ഥ്യയാണ്, ദേവദത്തന് താൻ ദേവദത്തനാണെന്നു തോന്നുന്ന ജ്ഞാനം മിത്ഥ്യയാണ്. ഈ ജ്ഞാനം ഉള്ള കാലം വരേയ്ക്കും ദേവദത്തൻ സംസാരിയാണ്. താൻ കർത്താവും ഭോക്താവുമാണെന്ന് അവന്നു തോന്നുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങിനെ തോന്നുന്നത് ബ്രഹ്മസ്വരൂപനായ ആത്മാവിന്നല്ല. കല്പിതനായി പ്രതിബിംബിതസ്വരൂപനായിരിക്കുന്ന മിത്ഥ്യാത്മാവിന് അല്ലെങ്കിൽ ജീവാത്മാവിനാണ്. ഒരു ജീവന്ന് തൻെറ ജീവത്വം കല്പിതമാണ്, താൻ വാസ്തവത്തിൽ ജീവനല്ല ബ്രഹ്മമാണെന്ന അനുഭൂതി ഉണ്ടാകുമ്പോൾ അവൻ ജീവത്വം വെടിഞ്ഞ് ബ്രഹ്മമായി പ്രകാശിക്കുന്നു. കല്പിതജ്ഞാനം അസ്തമിക്കുമ്പോൾ ബ്രഹ്മാകാരേണയുള്ള ജ്ഞാനം ശേഷിക്കുന്നു. ജീവത്വം വെടിയുന്ന ജീവൻ ബ്രഹ്മമാണ്.

നെത്തന്നെ ഞാൻ നിണക്കിനിയും വ്യാഖ്യാനിച്ചുതരും എ ന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയതുകൊണ്ടുതന്നെ. അത്രയുമല്ല. ഞാനിന്ന് സ്വപ്നത്തിൽ ആനയെക്കണ്ടു. ഇപ്പോഠം ഞാൻ അതിനെ ക്കാണുന്നില്ല. എന്നിങ്ങിനെ സ്വപ്നത്തിൽ കണ്ടതിനെത്ത ന്നെ സ്വപ്നോത്ഥിതൻ താൻ കാണുന്നില്ലെന്നു പറയുന്നു. എ ന്നാൽ സ്വപ്നാവസ്ഥയെക്കണ്ട ഞാൻതന്നെയാണ് ജാഗ്രദവ സ്ഥയേയും കാണുന്നത് എന്നിങ്ങിനെ ദ്രഷ്ടാവ് രണ്ടിലും ഒ ന്നാണെന്നു അറിയുന്നു. അതുപോലെതന്നെ മൂന്നാംഖണ്ഡ ത്തിലും "ഇപ്രകാരം അവൻ ഇപ്പോഠം (സുഷുപ്തിയിൽ) ഞാൻ ആത്മാവാണെന്നിങ്ങിനെ ആത്മാവിനേയോ ഈ ഭൂത ങ്ങളേയോ അറിയുന്നില്ല." എന്നിങ്ങിനെ സുഷുപ്താവസ്ഥയിൽ ബ്രഹ്മാകാരേണയുള്ളതായ സാമാന്യജ്ഞാനമല്ലാതെ ജീവൻെറ നിലയിലുള്ള പൃഥക്കായ ജ്ഞാനം അല്ലെങ്കിൽ പ്രത്യേകജ്ഞാ നം ഇല്ലെന്നു കാണിക്കുന്നതല്ലാതെ സുഷുപ്തിയിൽ വിജ്ഞാതാ വുതന്നെയില്ലെന്നു കാണിക്കുന്നില്ല. അവിടെ "വിനാശത്തെ അപീതനായി അല്ലെങ്കിൽ അടഞ്ഞവനായി അല്ലെങ്കിൽ വി നാശത്തിൽ ലീനനായി ഭവിക്കുന്നു" എന്നു പറഞ്ഞതും വിശേ ഷവിജ്ഞാനനാശം എന്ന ആശയത്തോടെയല്ലാതെ വിജ്ഞാ താവിൻെറ നാശം എന്ന അഭിപ്രായത്തോടേ പറഞ്ഞിട്ടില്ല. കാരണം "വിജ്ഞാതാവിൻെറ വിജ്ഞാനത്തിന്ന് ഉച്ഛിത്തി ഭവിക്കുന്നില്ല. വിജ്ഞാതാവ് അവിനാശിയാകകൊണ്ടുതന്നെ." (ബൃഹദാരണ്യം 4-3-30) എന്നു മറെറാരു ശ്രുതി പറയുന്നു. അതേവിധംതന്നെ നാലാംഖണ്ഡത്തിലും "മറെറാന്നിനെയ ല്ല, ഇവനെത്തന്നെ ഞാൻ നിണക്കിനിയും വ്യാഖ്യാനിച്ചുത രും" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങി, "അല്ലയോ മഘവാനെ ഈ ശരീരം നശിക്കുന്നതാണ്" എന്നുതുടങ്ങിയുള്ള സവിസ്തരോപ ന്യാസംകൊണ്ട് ദേഹാദ്യുപാധികളോടുള്ള സംബന്ധത്തെ നി ഷേധിച്ച് സംപ്രസാദശബ്ദംകൊണ്ട് പറയപ്പെട്ട ജീവനെ "അത് സ്വകീയരൂപത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു" എന്നിങ്ങിനെ പ റഞ്ഞിരിക്കയാൽ ബ്രഹ്മസ്വരൂപമായിത്തീർന്ന ജീവനെയാണ്

വാക്യം സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് അമൃതാഭയസ്വരൂപനായ പരബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അന്യനായ ജീവനെ വാക്യം കാണിക്കുന്നില്ല.

പരമാത്മാവിനെപ്പററിപ്പറവാൻപോകുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ "ഇവനെത്തന്നെ ഞാൻ നിണക്കു ഇനിയും വ്യാഖ്യാനിച്ചുതരും" എന്നു പറഞ്ഞത് ജീവനെസ്സംബന്ധിക്കുന്നതാണ് എന്നു പറയുന്നത് അന്യായ്യമാണ് എന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുന്ന ചിലരാകട്ടെ ഇവിടെ 'ഇവനെത്തന്നെ' എന്നു പറഞ്ഞത് വാക്യത്തിന്റെ ഉപക്രമത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള പാപരാഹിത്യാദിഗുണങ്ങളോടു കൂടിയ ആത്മാവിനെ പററുന്നതാണെന്നും അപഹതപാപ്മത്വാദിഗുണകനായ ആത്മാവിനെത്തന്നെയാണ് ഞാൻ നിണക്ക് ഇനിയും വ്യാഖ്യാനിച്ചുതരും എന്നു പറഞ്ഞത് എന്നും കല്പിക്കുന്നു. അവക്ക് "ഇവനെ" എന്നത് അടുത്തുനില്ക്കുന്ന വാക്കിനെയാണ് ആശ്രയിക്കുന്നത് എന്ന സർവ്വനാമശ്രുതി കണ്ട് അകന്നു വഴുതിപ്പോകുകയും, ഭൂയഃ അല്ലെങ്കിൽ 'ഇനിയും' എന്ന ശ്രുതി ഒരു പ്രതിബന്ധമായിവരികയും ചെയ്യുന്നു. ഇവനെത്തന്നെ ഞാനിതാ ഇനിയും വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു എന്നൊരു ഖണ്ഡത്തിൽപ്പറഞ്ഞിട്ട് പിന്നെത്തെ ഖണ്ഡത്തിൽ അതിനെയല്ലാതെ മറെറാന്നിനെ വ്യാഖ്യാനിച്ചാൽ ഇനിയും എന്നു പറഞ്ഞതിന് വിരോധം നേരിടും. "ഇവനെത്തന്നെ നിണക്കു ഞാനിനിയും ഉപദേശിക്കും" എന്നു നാലാംഖണ്ഡത്തിന്നു മുമ്പൊക്കേയും പ്രതിജ്ഞചെയ്തിട്ട് ഓരോ ഖണ്ഡത്തിലും ഇവനെയല്ലാതെ വസ്ത്വന്തരത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന പ്രജാപതി ഒരു വഞ്ചകനാണെന്നു വന്നുകൂടും. അതുകൊണ്ട് അവിദ്യാകല്പിതമായി മിഥ്യയായിരിക്കുന്ന ജീവരൂപം കർത്തൃഭോക്തൃത്വാദികളുള്ള രാഗദ്വേഷാദിദോഷങ്ങളെക്കൊണ്ട് മലിനമായിട്ടുള്ളതും അസംഖ്യം ആപത്തുക്കളോടുകൂടിയതും ആകുന്നു. അങ്ങിനെയിരിക്കുന്ന ജീവരൂപത്തെ ലയിപ്പിച്ച് അല്ലെങ്കിൽ ഇല്ലായ്മചെയ്ത് അല്ലെങ്കിൽ അപനയിച്ച് ആ ജീവരൂപത്തിന്നു വിപരീതമായി അപഹതപാപ്മ

ത്വാദിഗുണകമായിരിക്കുന്ന പരമേശ്വരസ്വരൂപത്തെ മഹാവാക്യജ്ഞാനംകൊണ്ട് അല്ലെങ്കിൽ വാസ്തവജ്ഞാനംകൊണ്ട് സപ്പാദിഭ്രാന്തിയെ അപനയിച്ച് രാജ്ജ്വാദിജ്ഞാനത്തെ എന്ന പോലെ പ്രാപിക്കുന്നു.

മററുചില വാദികളും അവരുടെ മദ്ധ്യേ ഞങ്ങളുടെ വഗ്ഗത്തിൽപ്പെട്ട ചിലരും ജീവാകാരേണയുള്ള സ്വരൂപം കൃത്രിമമല്ല, വാസ്തവമാണെന്നു അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ആത്മൈകത്വസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നു ശത്രുക്കളായിത്തീൎന്ന അവരുടെ എല്ലാവരുടേയും ജ്ഞാനത്തിന്നുവേണ്ടി ഈ ശാരീരകമീമാംസയുണ്ടാക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അപരിണാമിയായി നിത്യനായി വിജ്ഞാനമൂത്തിയായി ഏകനായിരിക്കുന്ന പരമേശ്വരൻതന്നെ അവിദ്യകൊണ്ട് അല്ലെങ്കിൽ മായകൊണ്ട് ഒരു മായാവി അല്ലെങ്കിൽ ഐന്ദ്രജാലികൻ എന്നപോലെ അനേകമായിക്കാണപ്പെടുന്നു. പരമേശ്വരനിൽനിന്ന് അന്യനായ ഒരു വിജ്ഞാനമൂത്തിയില്ല. "നാസംഭവാൽ" (ബ്രഹ്മസൂത്രം 1-3-18) എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള സൂത്രങ്ങളെക്കൊണ്ട് സൂത്രകാരൻ പരമേശ്വരവിഷയമായ വാക്യത്തിൽ അതു ജീവപരമോ എന്നു ശങ്കിച്ച് ആ ശങ്കയെ പ്രതിഷേധിക്കുന്നതിൻെറ ആശയം ഇതാണ്:— നിത്യനായി നിമ്മലനായി ജ്ഞാനിയായി ബന്ധരഹിതനായി എന്നേക്കും പരിണാമരഹിതനായി അദ്വിതീയനായി നിസ്സംഗനായിരിക്കുന്ന പരമാത്മാവിങ്കൽ തദ്വിപരീതമായിരിക്കുന്ന ജീവരൂപത്തെ ആകാശത്തിൽ നിറപ്പ് ചളി എന്നിവയേപ്പോലെ കല്പിക്കമാത്രം ചെയ്യുന്നതാണ്. ഈ കല്പിതമായ ജീവത്വഭ്രമത്തെ ആത്മാവിൻെറ ഏകത്വത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന തത്വമസ്യാദിവാക്യങ്ങളെക്കൊണ്ടും 'നേഹനാനാ' തുടങ്ങിയുള്ള സയുക്തികങ്ങളായ ദ്വൈതവാദപ്രതിഷേധങ്ങളെക്കൊണ്ടും ഞാൻ അകററിക്കളഞ്ഞുകൊള്ളാം എന്നു നിശ്ചയിച്ച് പരമാത്മാവ് ജീവനിൽനിന്ന് അന്യനാണെന്നു സൂത്രകാരൻ ഉറപ്പിക്കുന്നു. ജീവനാകട്ടെ പരമാത്മാവിൽനിന്ന് അന്യനാണെന്നു പ്രതിപാദിപ്പാൻ ഇവിടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നില്ല.

പിന്നെ എന്താണ് ചെയ്യുന്നത് എന്നു വെച്ചാൽ—അവിദ്യാകല്പിതമായി ലോകത്തിൽ അനുഭവസിദ്ധമായിരിക്കുന്ന ജീവഭേദത്തെ അനുവദിക്കതന്നെ ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങിനെ മനുഷ്യർക്ക് പ്രകൃത്യായുള്ളതായിത്തോന്നുന്ന കർത്തൃത്വബുദ്ധിയേയും ഭോക്തൃത്വബുദ്ധിയേയും അനുവദിച്ച് നടപ്പായ യാഗാദികർമ്മങ്ങൾക്ക വിരോധം നേരിടുന്നില്ലെന്ന് അവർ വിചാരിക്കുന്നു. എന്നാൽ പ്രതിപാദിക്കപ്പെടേണ്ട ശാസ്ത്രാർത്ഥം ആത്മാവിൻെറ ഏകത്വംതന്നെയാണെന്ന് ആചാര്യൻ "ശാസ്ത്രദൃഷ്ട്യാതൂപദേശോ വാമദേവവൽ." (ബ്രഹ്മസൂത്രം 1-1-30) എന്ന സൂത്രത്തിൽ കാണിക്കുന്നു. ഈ സൂത്രംകൊണ്ടും മററും വിദ്വാൻ, അവിദ്വാൻ എന്ന ഭേദത്തെ ആസ്പദമാക്കി ഞങ്ങൾ കർമ്മവിധിക്കുള്ള വിരോധത്തേയും വിരോധത്തിൻെറ പരിഹാരത്തേയും വർണ്ണിക്കകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു. 19. *

അന്യാർത്ഥശ്ചപരാമർശഃ. 20.

ജീവൻതൻപരാമർശം ചെയ്കതിന്നർത്ഥംവേറെ. 20.

പിന്നെ, ദഹരവാക്യത്തിനുശേഷം "അനന്തരം ഈ സംപ്രസാദൻ" (ഛാന്ദോഗ്യം 8-3-4) എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള ജീവസൂചകത്തെക്കാണിച്ചുവെല്ലോ. എന്നാൽ ദഹരനെ പരമേശ്വരനായി വ്യാഖ്യാനിക്കുമ്പോൾ ആ വാക്യം ജീവോപാസനയേയോ പ്രകൃതമായ ആകാശവിശേഷത്തേയോ ഉപദേശിക്ക

* "ആത്മാവ് എന്ന ഏകവസ്തു മാത്രമേ ഉള്ളൂ എങ്കിൽ യാഗാദി കർമ്മവിധികൾ വ്യർത്ഥങ്ങളാകും. ആർ, ആക്ക്, എന്തിനെ ഹോമിക്കുന്നു? കർമ്മഫലങ്ങളുടെ ദാതാവാര്? ഭോക്താവാര്?" ഇതാണ് കർമ്മവിധിക്കുള്ള വിരോധം. പരിഹാരം എന്തെന്നാൽ ആത്മൈകത്വാനുഭവമുള്ളവന്ന് യാതൊരു കർമ്മവും വേണ്ടാ. വ്യാവഹാരികനാനാത്വഭ്രമം നിലനില്ക്കുംകാലം മുഴുവനും കർമ്മങ്ങൾ വേണം. യാഗാദിവിഹിതകർമ്മങ്ങൾ ചിത്തശുദ്ധിയെ ഉണ്ടാക്കും. ശുദ്ധചിത്തത്തിൽ മാത്രമേ ശുദ്ധജ്ഞാനം ഉദിക്കയുമുള്ളൂ. ജ്ഞാനം ഉദിച്ചശേഷം കർമ്മം വേണ്ടാ. അതിന്നു മുമ്പൊക്കേയും വേണം. അജ്ഞാനിക്കു കർമ്മം വേണം; ജ്ഞാനിക്ക് അതു വേണ്ടാ.

ന്നില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ജീവപരാമർശം അനർത്ഥകമായി വരുന്ന എന്നതിന്നു സമാധാനം ഇതാ പറയുന്നു.

ജീവപരാമർശത്തിൻെറ അർത്ഥം വേറെയാണ്. ആ പരാമർശം ജീവസ്വരൂപത്തെയല്ല, പരമേശ്വരസ്വരൂപത്തെയാണു നിർണ്ണയിക്കുന്നത്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ സംപ്രസാദശബ്ദംകൊണ്ട് പറയപ്പെട്ട ജീവൻ ദേഹേന്ദ്രിയങ്ങളാകുന്ന പഞ്ജരത്തിൻെറ (കൂടിൻെറ, ഉപാധിയുടെ) അദ്ധ്യക്ഷതയെ ജാഗരിതജീവിതത്തിൽ അല്ലെങ്കിൽ പ്രബോധാവസ്ഥയിൽ പ്രാപിച്ച് ജാഗരിതാവസ്ഥയിലെ അനുഭവങ്ങളുടെ സ്മൃതികൊണ്ട് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട സ്വപ്നങ്ങളെ നാഡികളിൽ സഞ്ചരിച്ചുംകൊണ്ട് അനുഭവിച്ച് തളന്ന് ശരണം പ്രാപിപ്പാൻവേണ്ടി സ്ഥൂലശരീരമാണ് താൻ എന്ന ജാഗ്രദവസ്ഥയിലേയും സൂക്ഷ്മശരീരമാണ് താൻ എന്ന സ്വപ്നാവസ്ഥയിലേയും അഭിമാനങ്ങളിൽനിന്ന് വേർവിട്ട് ഉത്ഥിതനായി സുഷുപ്ത്യാവസ്ഥയിൽ ആകാശശബ്ദംകൊണ്ടു പറയപ്പെട്ട പരമായ ജ്യോതിസ്സിനെ അല്ലെങ്കിൽ പരബ്രഹ്മത്തെച്ചേന്ന് ജീവാകാരേണയുള്ള പൃഥക്കായ വിജ്ഞാനത്തെ വെടിഞ്ഞ് തൻെറ വാസ്തവരൂപമായ ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തിൽ ആവിർഭവിക്കുന്നു എന്നാണു പറയുന്നത്. ജീവന്ന് പരമായ യാതൊരു ജ്യോതിസ്സിനെ പ്രാപിക്കേണ്ടിവരികയും ആ ജ്യോതിസ്സുതന്നെയാകുന്ന സ്വകീയരൂപത്തെ പ്രാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുവോ അതാകുന്ന ആത്മാവ് പാപരഹിതത്വാദിഗുണങ്ങളോടു കൂടിയവനും ഉപാസിക്കപ്പെടേണ്ടവനും ആകുന്നു എന്നിങ്ങിനെയുള്ള അർത്ഥത്തെയാണ് ഈ ജീവപരാമർശം കാണിക്കുന്നത്. ഈ അർത്ഥം ദഹരൻ പരമേശ്വരനാണ് എന്നു വാദിക്കുന്നവക്കും സംഗതമാണ്. 20.

അല്പശ്രുതേരിതിചേത്തദുക്തം 21.

അല്പത്വശ്രുതിയാലല്ലെ-
ന്നാകിലുക്തംതദുത്തരം 21.

“ഇതിൻെറ ഉള്ളിലുള്ള ദഹരാകാശം” എന്നിങ്ങിനെ ആകാശത്തിൻെറ അല്പത്വം ശ്രുതി പറയുന്നത് പരമേശ്വരപക്ഷത്തിൽ യോജിക്കാതേയും സൂചീമുഖത്തോടു സദൃശപ്പെടുത്തിയ ജീവങ്കൽ സംഗതമായും ഇരിക്കുന്നു എന്ന് പറഞ്ഞതിന്നു പരിഹാരം പറയേണ്ടതുണ്ട്. ഈ പരിഹാരം പരമേശ്വരൻ മറ്റൊന്നിനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുമ്പോൾ പരമേശ്വരന് അല്പത്വം യോജിക്കും എന്നുള്ളതാണ്. “അർഭകൌകസ്ത്വാത്തദ്വ്യപദേശാച്ചനേതിചേന്ന നിചായ്യത്വാദേവം വ്യോമവച്ച.” (ബ്രഹ്മസൂത്രം 1_2_7) എന്ന സൂത്രത്തിൽ ഈ പരിഹാരം പറഞ്ഞിട്ടും ഉണ്ടല്ലോ. അതിനെത്തന്നെ ഇവിടേയും ചേക്കണം എന്നതിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. “ഈ ആകാശം എത്ര വലിയതോ അത്രതന്നെ വലിയതാണ് ഈ ഹൃദയത്തിൻെറ ഉള്ളിലുള്ള ആകാശവും” എന്നിങ്ങിനെ ഭൂതാകാശത്തോടു ഹൃദയാകാശത്തെ ഉപമിച്ചതുകൊണ്ട് ശ്രുതിതന്നെ പ്രസ്തുതമായ അല്പത്വത്തെ പ്രത്യാഖ്യാനംചെയ്യുന്നു. 21.

6. അനുകൃത്യധികരണം സൂത്രം 22_23.

അനുകൃതേസ്തസ്യച 22.

അനുകൃതിയതിനാലുംഭാസകത്വോക്തിയാലും 22.

“സൂര്യനോ ചന്ദ്രതാരകങ്ങളോ ഈ തടില്ലതകളോ അവങ്കൽ ഭാനംചെയ്യുന്നില്ല അല്ലെങ്കിൽ അവനെ ഭാസിപ്പിക്കുന്നില്ല. അഗ്നിയെപ്പററിപ്പിന്നെപ്പറയണോ? സവ്വവും ഭാസമാനനായ അവനെത്തന്നെ അനുകരിച്ച് ഭാസിക്കുന്നു. അവൻെറ പ്രകാശംകൊണ്ട് ഇതൊക്കേയും പ്രകാശിക്കുന്നു.” (മുണ്ഡകം 2_2_10) എന്ന് ശ്രുതി പറയുന്നു. ഇവിടെ പ്രകാശമാനനായിരിക്കുന്ന യാവനൊരുവനെ സവ്വവും അനുഭാനം ചെയ്യുന്നു, യാവനൊരുവൻെറ ഭാനംകൊണ്ട് ഇതൊക്കേയും ഭാസ്വരമായി വരുന്നു, അവൻ സൂര്യാദികളെപ്പോലെ ഒരു തേജോമൂത്തിയോ അഥവാ പ്രാജ്ഞനല്ലെങ്കിൽ ചേതനനായ ആ

ത്മാവോ എന്നുള്ള സംശയത്തിങ്കൽ പൂർവ്വപക്ഷി അത് ഒരു തേജോമൂർത്തിയാവണം എന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. കാരണം തേജോമൂർത്തികൾതന്നെ ആയ സൂര്യാദികളുടെ ഭാനത്തെയാണ് വാക്യം നിഷേധിക്കുന്നത്. തേജഃസ്വരൂപിയായ സൂര്യൻ തന്നെ പ്രകാശിക്കുന്ന പകൽസമയത്ത് തേജഃസ്വരൂപികളായ ചന്ദ്രതാരകങ്ങൾ പ്രകാശിക്കുന്നില്ല എന്നത് അനുഭവദൃഷ്ടമാണല്ലോ. അതുപോലെതന്നെ സൂര്യനോടു സഹിതം ഈ ചന്ദ്രതാരകാദികളൊക്കെയും മററും യാതൊന്നിങ്കൽ പ്രകാശിക്കുന്നില്ല അതും ഒരു തേജോമൂർത്തിയാണെന്നു സ്പഷ്ടമാകുന്നു. അനുഭാനവും തേജഃസ്വഭാവകമായ വസ്തുവിങ്കൽ മാത്രമേ യോജിക്കയുള്ളൂ. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഒരേസ്വഭാവത്തോടു കൂടിയ വസ്തുക്കളിൽ മാത്രമേ അനുകാരം കാണുന്നുള്ളൂ. ഗമിക്കുന്നവനെ അനുഗമിക്കുന്നു എന്ന് പറയുമ്പോൾ ഗമനസ്വഭാവം ഇരുവൎക്കും സമാനമാണ്. ഇങ്ങിനെതന്നെയാണ് പ്രകാശകനെ അനുപ്രകാശിക്കുന്നതും. അതുകൊണ്ട് ഇവിടെ പ്രകാശമാനമായ ആ വസ്തു ഒരു തേജോമൂർത്തിയാണെന്ന പൂർവ്വപക്ഷത്തിന്നെതിരായി സിദ്ധാന്തം പറയുന്നു.

സിദ്ധാന്തം — അനുകൃതി ഹേതുവായിട്ട് അനുഭാസമാനൻ പ്രാജ്ഞനായ ആത്മാവ് (പരമാത്മാവ്) തന്നെയാണ്. അനുകൃതി അനുകരണമാണ്. "ഭാനംചെയ്യുന്ന അവനെത്തന്നെ അനുസരിച്ച് സർവ്വവും ഭാനംചെയ്യുന്നു" എന്ന ഋക്കിലെ അനുഭാനം പ്രാജ്ഞാത്മപരിഗ്രഹത്തിലാണ് യോജിക്കുന്നത്. "ഭാരൂപഃ സത്യസങ്കല്പഃ" (ഛാന്ദോഗ്യം 3-14-2) എന്നിങ്ങിനെ ശ്രുതി പ്രാജ്ഞനായ ആത്മാവിനെപ്പററിപ്പറയുന്നു. ഒരു തേജോധാതുവിനെ സൂര്യാദികൾ അനുഭാനംചെയ്യുന്നു എന്നത് അപ്രസിദ്ധമാണ്. തേജോധാതുക്കളായ സൂര്യാദികളുടെ അന്യോന്യസമത്വം ഹേതുവായിട്ട് അവയിൽ ഒന്ന് മറെറാന്നിനെ ഭാനത്തിന്നായി അപേക്ഷിക്കുകയോ മറെറാന്നിനെ അനുഭാനംചെയ്കയോ ചെയ്യുന്നില്ല. ഒരു വിളക്കിൻെറ പ്രകാശംകൊണ്ട് മറെറാരു വിളക്ക് പ്രകാശിക്കുന്നില്ല. ഒരേ

സ്വഭാവത്തോടു കൂടിയ വസ്തുക്കളിൽ മാത്രമേ അനുകരണം കാണപ്പെടുന്നുള്ളു എന്നു പറഞ്ഞുവെല്ലോ. അത് ഒരു ഐകാന്തികമായ നിയമമല്ല. ഭിന്നസ്വഭാവങ്ങളോടു കൂടിയുള്ള വസ്തുക്കളിലും അനുകാരം കാണപ്പെടുന്നുണ്ടല്ലോ. എങ്ങിനെയെന്നാൽ ചുട്ടുപഴുപ്പിച്ച അയോഗോളം അഗ്നിയെ അനുകരിക്കുന്നു. ജ്വലിക്കുന്ന അഗ്നിയെ അനുജ്വലിക്കുന്നു. ഭൂമിയിലെ പൊടി വഹിക്കുന്ന (വീശുന്ന) കാററിനെ അനുവഹിക്കുന്നു. സൂത്രത്തിലെ അനുകൃതി വാക്യത്തിലെ അനുഭാനത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. 'തസ്യ ച' എന്ന സൂത്രശേഷം ഈ ശ്ലോകത്തിലെ നാലാംപാദത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. "അതിന്റെ ഭാനംകൊണ്ട് ഇതൊക്കെയും ഭാസ്വരമായി വരുന്നു" എന്നാണ് നാലാംപാദത്തിന്റെ അർത്ഥം. അതുകാരണമായിട്ടുണ്ടാകുന്നതായിപ്പറയുന്ന സൂര്യാദിഭാനം കാരണമായ പ്രാജ്ഞാത്മാവിനെസ്സൂചിപ്പിക്കുന്നു. "അതിനെ ദേവന്മാർ ജ്യോതിസ്സുകളുടെ ജ്യോതിസ്സായും ആയുസ്സായും മൃത്യുരഹിതമായും ഉപാസിക്കുന്നു." (ബൃഹദാരണ്യം 4-4-16). എന്നിങ്ങിനെ ശ്രുതി പറയുന്നത് പ്രാജ്ഞനായ ആത്മാവിനെസ്സംബന്ധിച്ചാണ്. സൂര്യാദിതേജസ്സുകൾ മറെറാരു പ്രാകൃതതേജസ്സുകൊണ്ട് ശോഭിന്നു എന്നു പറയുന്നത് അപ്രസിദ്ധവും അനുഭവവിരുദ്ധവും ആകുന്നു. കാരണം ഒരു തേജസ്സ് മറെറാരു തേജസ്സിനെ തടുക്കുക അല്ലെങ്കിൽ മങ്ങിയ്ക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

ഒരു പക്ഷത്തിൽ ശ്ലോകത്തിൽപ്പറഞ്ഞ സൂര്യാദികളുടെ മാത്രം ഭാനത്തിന്നല്ല അത് കാരണമാണെന്നു പറയുന്നത്. പിന്നെ എന്തിനുംകൂടി എന്നുവെച്ചാൽ 'ഇതൊക്കെയും' എന്നിങ്ങിനേ സർവ്വസാമാന്യേനയാണ് ശ്രുതി പറയുന്നത്. അതുകൊണ്ട് നാമം, രൂപം, ക്രിയാ, കർത്താവ്, ക്രിയാഫലം, എന്നീസ്സർവ്വസാമഗ്രിയുടേയും അഭിവ്യഞ്ജകം അല്ലെങ്കിൽ പ്രകാശകം ബ്രഹ്മതേജസ്സിന്റെ സത്തയാണെന്നാണ് ശ്രുതി പറയുന്നത്. സൂര്യാദിതേജസ്സിന്റെ സത്തഹേതുവായിട്ട് സർവ്വരൂപസമൂഹവും പ്രകാശിക്കുന്നതുപോലെ ബ്രഹ്മതേജസ്സുനിമിത്തം

നാമരൂപാദികൾ പ്രകാശിക്കുന്നു എന്നു സാരം. "അവിടെ സൂര്യൻ പ്രകാശിക്കുന്നില്ല" എന്ന ദിക്കിലെ 'അവിടെ' എന്ന ശബ്ദത്തെ വലിച്ചു കൊണ്ടുവന്ന് ഗ്രഹിക്കേണ്ട പ്രകൃതത്തെക്കാണിക്കുന്നു. പ്രകൃതമായ ബ്രഹ്മമാകട്ടെ, "യാതൊന്നിങ്കൽ ദ്യോവും പൃഥിവിയും അന്തരിക്ഷവും കോർക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു" (മുണ്ഡകം 2-2-5) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ളതുകൊണ്ട് കാണിക്കപ്പെടുന്നു. അതിന്നു ശേഷവും "ഏററവും ശ്രേഷ്ഠമായി സുവർണ്ണമയമായിരിക്കുന്ന കോശത്തിൽ ആഗന്തുകമലശൂന്യമായി നിരവയവമായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മം വർത്തിക്കുന്നു. അത് നൈസർഗ്ഗികമലശൂന്യവും ജ്യോതിസ്സുക്കളുടെ ജ്യോതിസ്സും ആകുന്നു. ആത്മവിത്തുക്കൾ അറിയുന്നതും അതിനെത്തന്നെയാകുന്നു" എന്നു പറയുന്നു. അത് എങ്ങിനെ ജ്യോതിസ്സുക്കളുടെ ജ്യോതിസ്സായി ഭവിക്കുന്നു എന്ന് കാണിപ്പാനായിട്ടാണ് "അവിടെ സൂര്യൻ പ്രകാശിക്കുന്നില്ല" എന്നും മററും പുറപ്പെടുവിച്ചത്. ചന്ദ്രതാരങ്ങളുടെ ഭാനപ്രതിഷേധം സൂര്യങ്കൽ എന്നപോലെ സൂര്യാദിതേജസ്സുക്കളുടെ ഭാനപ്രതിഷേധം മറെറാരു തേജോധാതുവിങ്കൽ മാത്രമേ യോജിക്കയുള്ളൂ എന്ന് പറഞ്ഞുവെല്ലോ. നിങ്ങൾ മറെറാരു തേജോധാതു എന്നു പറയുന്നത് പ്രാജ്ഞനായ ആത്മാവല്ലാതെ മറെറാന്നാവാൻ തരമില്ലെന്ന് ഞങ്ങൾ ഉപപാദിച്ചുകഴിഞ്ഞു. ബ്രഹ്മത്തിങ്കലും ഇവയുടെ ഭാനപ്രതിഷേധം സംഗതമാണ്. സർവ്വവും ബ്രഹ്മജ്യോതിസ്സുനിമിത്തം കാണപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ ബ്രഹ്മമാകട്ടെ അത് സ്വയംപ്രകാശസ്വരൂപമാകകൊണ്ട് മറെറാരു ജ്യോതിസ്സുകൊണ്ട് അഭിവ്യക്തമാകുന്നില്ല. ബ്രഹ്മം അന്യത്തെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു. അന്യവസ്തു ബ്രഹ്മത്തെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നില്ല. "സ്വപ്രകാശത്തോടെ ബ്രഹ്മം സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു." (ബൃഹദാരണ്യം 4-3-6). "അഗൃഹ്യ (അവിജ്ഞേയ)മായ ബ്രഹ്മം ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നില്ലല്ലോ." (ബൃഹദാരണ്യം 4-2-4). എന്നീ ശ്രുതികളെക്കൊണ്ടും മററും ബ്രഹ്മം മറെറാന്നിനാൽ പ്രകാശിപ്പിക്കപ്പെടുന്നില്ല. 22.

അപിചസ്മൎയ്യതേ 23.

അത്രയുമല്ലാകേവലം സ്മൃതിയുംതൽപൊരുൾതാനോതുന്നു (ഭൂശം. 23.

പോരെങ്കിൽ പ്രാജ്ഞനായ ആത്മാവിന്റെ രൂപം ഈവിധമാണെന്നു ഭഗവദ്ഗീതകളിൽ സ്മരിക്കപ്പെടുന്നു. "ആ പരമജ്യോതിസ്സിനെ സൂൎയ്യനാകട്ടേ, അഗ്നിയാകട്ടേ, ചന്ദ്രനാകട്ടേ, പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നില്ല. അഭൌതികമായി, പരമജ്യോതിഃസ്വരൂപമായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തെ പ്രാപിച്ചവൻ അതായിത്തീരുന്നതല്ലാതെ സംസാരത്തിലേക്കു തിരികെ വരുന്നില്ല. അതാണ് എന്റെ പരമമായിരിക്കുന്ന വസതി അല്ലെങ്കിൽ മഹിമാവ്." (ഗീതാ 15-6) എന്നും "സൂൎയ്യചന്ദ്രാഗ്നികളെ പ്രാപിച്ചു ജഗത്തിനെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന തേജസ്സ് എന്റേത് അല്ലെങ്കിൽ ഞാനാകുന്ന തേജസ്സാണ് എന്നറിഞ്ഞാലും." (ഇവിടെ മദ്ശബ്ദത്തിന്റെയും തേജഃശബ്ദത്തിന്റെയും അൎത്ഥം ഒന്നാണ്) (ഗീതാ 15-12) എന്നും സ്മരിക്കുന്നു. 23.

7. പ്രമിതാധികരണം സൂത്രം 24-25.

ശബ്ദാദേവപ്രമിതഃ 24.

ഈശാനശബ്ദാൽ പരമേശ്വരൻതാൻ 24.

"അംഗുഷ്ഠമാത്രനായ അല്ലെങ്കിൽ തള്ളവിരലോളമുള്ള പുരുഷൻ ദേഹമദ്ധ്യത്തിൽ അല്ലെങ്കിൽ ഹൃദയത്തിൽ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നു" എന്നു ശ്രുതി പറയുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ "അംഗുഷ്ഠമാത്രനായ പുരുഷൻ പുകയില്ലാത്ത തേജസ്സുപോലെ ഇരിക്കുന്നു. അവൻ കാലത്രയനിയന്താവാണ്. അവൻ ഇന്നും നാളെയും ഒരുപോലെ ഇരിക്കുന്ന 'ഉ' ആണ്. ഇവൻ അതാണ്" (കാഠകം 2-4-13) എന്നും പറയുന്നു. ഇവിടെ ശ്രുതിയിൽ പറയുന്ന ഈ അംഗുഷ്ഠമാത്രപുരുഷൻ ജീവാത്മാവോ പരമാത്മാ

വേറെയോ എന്നു സംശയിക്കപ്പെടുന്നു. ഇവിടെ പുരുഷന്റെ വലുപ്പം ഇത്രയെന്നുപദേശിക്കപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് അംഗുഷ്ഠമാത്രപുരുഷൻ ജീവാത്മാവാണെന്ന പക്ഷത്തെ പൂർവ്വപക്ഷി അംഗീകരിക്കുന്നു. നീളവും വീതിയും അതിര് അററതായിരിക്കുന്ന പരമാത്മാവിന്ന് തള്ളവിരലിന്റെ വലുപ്പം പറഞ്ഞത് ചേരുന്നതല്ലല്ലോ. എന്നാൽ ജീവാത്മാവിന്ന് ഉപാധിയുള്ളതുകൊണ്ട്, അംഗുഷ്ഠമാത്രത്വം ഒരു വിധത്തിൽ കല്പിക്കപ്പെടാം. (ജീവന്റെ അനുഭൂതിയുണ്ടാകുന്നത് ഹൃദയകമലത്തിലാണ്. ഹൃദയകമലം അംഗുഷ്ഠമാത്രമാണ്. അതിനാൽ അതിൽ സാക്ഷാൽകരിക്കപ്പെടുന്ന പുരുഷനും അംഗുഷ്ഠമാത്രൻ എന്നു കല്പിക്കാം.) സ്മൃതിയും ജീവാത്മപക്ഷത്തെ സ്ഥിരീകരിക്കുന്നു. "അനന്തരം സത്യവാന്റെ ദേഹത്തിൽനിന്ന് യമൻ ബലാൽ കാരേണ പാശബദ്ധനായി, പരാധീനനായി, അംഗുഷ്ഠമാത്രനായിരിക്കുന്ന പുരുഷനെ പുറത്തേക്കു വലിച്ചുകൊണ്ടുപോയി." (മഹാഭാരതം 3-297-17). എന്ന് സ്മൃതി പറയുന്നു. ബലാൽ പരമേശ്വരനെ വലിച്ചുകൊണ്ടുപോകുവാൻ യമന്ന് കഴിയുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് അവിടെ അംഗുഷ്ഠമാത്രൻ സംസാരിയായ ജീവനാണെന്നു നിശ്ചിതമാകുന്നു. ആ ജീവൻതന്നെയാണിവിടെയും അംഗുഷ്ഠമാത്രപുരുഷൻ എന്നു പറയുന്നത് എന്ന പൂർവ്വപക്ഷത്തെ ഖണ്ഡിച്ചു സിദ്ധാന്തം പറയുന്നു:—

സിദ്ധാന്തം—ഈശാനൻ എന്ന ശബ്ദത്തെ പ്രയോഗിച്ചതു ഹേതുവായിട്ട് അംഗുഷ്ഠമാത്രനായി ഗണിക്കപ്പെട്ട പുരുഷനാവാൻ പരമാത്മാവു മാത്രമേ അർഹിക്കുന്നുള്ളു. "ഭൂതത്തിന്റെയും ഭാവിയുടേയും (വർത്തമാനത്തിന്റേയും) ഈശാനൻ അല്ലെങ്കിൽ നിയന്താവ്" എന്നാണ് പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. പരമേശ്വരനല്ലാത്ത ഒരുവൻ ഭൂതത്തിന്റേയും ഭാവിയുടേയും നിരങ്കുശം അല്ലെങ്കിൽ അനർഗ്ഗളമായി ഈശിതാവാകുന്നതല്ല. 'ഇവൻ അതാണ്' എന്നത് പ്രകൃതമായ ചോദ്യത്തോടു അതിന്റെ മറുവടിയായി കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെടുന്നു. യാതൊരു ബ്രഹ്മത്തെപ്പററി നീ ചോദിച്ചിരിക്കുന്നു അത് ഇവനാണെന്നു സാ

രം. "ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളിൽനിന്നും കൃതാകൃതങ്ങളിൽനിന്നും ഭൂതഭവ്യങ്ങളിൽനിന്നും വേർവിട്ടു നില്ക്കുന്നതായി നീ കാണുന്നത് യാതൊന്നോ അതിനെപ്പററിപ്പറയുക" (കാഠകം 1-2-14) എന്നിങ്ങിനെയിവിടെ ബ്രഹ്മത്തെപ്പററിച്ചോദിച്ചിരിക്കുന്നു. ശബ്ദം ഹേതുവായിട്ടുതന്നെ എന്നുവെച്ചാൽ ഈശാനൻ എന്നിങ്ങിനെ അഭിധാനംചെയ്യുന്ന ശ്രുതി ഹേതുവായിട്ടുതന്നെ അംഗുഷ്ഠമാത്രപുരുഷൻ പരമേശ്വരനാണെന്നു ധ്വനിക്കുന്നു എന്നു സാരം. 24.

എന്നാൽ പിന്നെ സർവ്വഗതനായ പരമാത്മാവിന്നു പരിമാണം അല്ലെങ്കിൽ പരിച്ഛിന്നദേശത്വം ഉള്ളതായി ഉപദേശിക്കുന്നത് എങ്ങിനെ എന്നതിനെപ്പററി ഇനി പറയുന്നു.

ഹൃദ്യപേക്ഷയാതു മനുഷ്യാധികാരത്വാൽ 25.

അംഗുഷ്ഠമാത്രഹൃദയത്തിലിരിക്കയാലും
മർത്ത്യന്നു മാത്രമധികാരമുരയ്ക്കയാലും. 25.

സർവ്വഗതനായിരിക്കുന്ന പരമാത്മാവിന്ന് ഹൃദയത്തിൽ സ്ഥിതിയുള്ളതുകൊണ്ട് ഹൃദയസ്ഥിതിയെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി പരമാത്മാവിനെ അംഗുഷ്ഠമാത്രൻ എന്നു പറയുന്നതാണ്. ഒരു മുളക്കണ്ണിത്തിലുള്ള ആകാശത്തെ മുളക്കണ്ണത്തെ അപേക്ഷിച്ച് അരത്നിമാത്രം അല്ലെങ്കിൽ ഒരുമുഴം നീണ്ടത് എന്നു പറയുന്നതുപോലെയാണിത്. (കൈയ്യിന്റെ മുട്ടുമുതൽ ചെറുവിരലിന്റെ അഗ്രംവരെയുള്ള നീളത്തെ അരത്നിയെന്നു പറയുന്നു. വംശപർവ്വം=മുളയിൽ അടുത്ത രണ്ടു കമ്പുകളുടെ മദ്ധ്യപ്രദേശം). മാത്രാതീതനല്ലെങ്കിൽ അളവററവനായ പരമാത്മാവിന്ന് അംഗുഷ്ഠമാത്രത്വം അന്യൂനം യോജിക്കുന്നതല്ല. ഈശാനശബ്ദാദികളെക്കൊണ്ട് പരമാത്മാവിനെയല്ലാതെ ഇവിടെ ഗ്രഹിച്ചുകൂടാ എന്നു പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞു. ജന്തുക്കൾ മാറുംതോറും ഹൃദയത്തിന്റെ വലിപ്പം മാറുന്നതുകൊണ്ട് ഹൃദയാപേക്ഷമായ അംഗുഷ്ഠമാത്രത്വവും അനിയതമാകയാൽ സംശ

തമല്ല എന്നതിന "മനുഷ്യാധികാരത്വാൽ" എന്നിങ്ങിനെ സമാധാനംപറയുന്നു. ശാസ്ത്രം ഇന്നവക്കാണ് സംബന്ധിക്കുന്നത് എന്ന് പ്രത്യേകിച്ചെടുത്ത് പറഞ്ഞിട്ടില്ലെങ്കിലും അത് ത്രൈവണ്ണികന്മാരായ മനുഷ്യരേയാണ് തദ്ഗ്രഹണത്തിന്ന് അധികാരപ്പെടുത്തുന്നത്. കാരണം മനുഷ്യക്ക് ശാസ്ത്രജ്ഞാനത്തിന്നു ശക്തിയും ഇച്ഛയും ഉണ്ട്, ശൂദ്രരെപ്പോലെ ത്രൈവണ്ണികന്മാരെ അനധികാരികളാക്കിത്തള്ളിക്കളഞ്ഞിട്ടില്ല, ത്രൈവണ്ണികന്മാക്ക് ഉപനയനാദി ശാസനം അല്ലെങ്കിൽ നിബന്ധനയുണ്ട്, എന്നിവയാണ് കാരണങ്ങൾ. ഇതൊക്കേയും അധികാരലക്ഷണത്തിൽ വണ്ണിച്ചിട്ടുണ്ട്.(ജൈമിനിസൂത്രം 6-1).മനുഷ്യശരീരത്തിൻെറ പരിമാണം (വലിപ്പം) നിയതം ആണ്. ഇതിനോടുള്ള ഔചിത്യം നോക്കുമ്പോൾ ശരീരങ്ങളിലുള്ള അംഗുഷ്ഠമാത്രഹൃദയവും നിയതപരിമാണമാണ്. അതുകൊണ്ട് ശാസ്ത്രത്തിൻെറ മനുഷ്യാധികാരത്വം ഹേതുവായിട്ട് പരമാത്മാവ് മനുഷ്യഹൃദയത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതിനെ അപേക്ഷിച്ചിട്ടും പരമാത്മാവിൻെറ അംഗുഷ്ഠമാത്രത്വം സംഗതമാണ്.

പരിമാണത്തെ ഉപദേശിക്കുന്നതുകൊണ്ടും സ്മൃതിഹേതുവായിട്ടും അംഗുഷ്ഠമാത്രനെ സംസാരിയായ ജീവനായിട്ടാണ് ഗ്രഹിക്കേണ്ടത് എന്നുകൂടിപ്പറഞ്ഞതിന്നു സമാധാനം പറയാം. "അത് ആത്മാവാണ്, നീ അതാണ്" എന്നിങ്ങിനേയും മററും പറയുന്ന ദിക്കിലെപ്പോലെ സംസാരിയായി, അംഗുഷ്ഠമാത്രനായിരിക്കുന്ന ജീവൻതന്നെ ബ്രഹ്മമാണെന്നു ഇവിടെ ഉപദേശിക്കുന്നു എന്നാണ് സമാധാനം.

വേദാന്തവാക്യങ്ങളുടെ താൽപര്യം രണ്ടുവിധത്തിലാണ്. ചിലേടത്ത് അവയുടെ താൽപര്യം പരമാത്മസ്വരൂപനിരൂപണവും മററു ചിലേടത്ത് ജീവാത്മപരമാത്മാക്കളുടെ ഏകത്വോപദേശവും ആകുന്നു. അതിനാൽ ഇവിടെ ജീവാത്മാവിന് പരമാത്മാവിനോടുള്ള ഏകത്വമാണ് ഉപദേശിക്കപ്പെടുന്നത്, ആരുടേയും അംഗുഷ്ഠമാത്രത്വമല്ല. ഈ അത്ഥത്തെത്തന്നെ പിൻവരുന്ന ഒരു വാക്യം വിശദീകരിക്കും. "അംഗുഷ്ഠമാത്രനാ

യി അന്തരാത്മാവായിരിക്കുന്ന പുരുഷൻ എല്ലാപ്പോഴും ജനങ്ങളുടെ ഹൃദയത്തിൽ സന്നിഹിതനായിരിക്കുന്നു. അവനെ മുഞ്ജയിൽനിന്ന് ഉള്ളിലുള്ള നാരിനെ എന്നപോലെ ശമാദിയെക്കൊണ്ട് അവന്റെ ഉപാധികളായ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മശരീരങ്ങളിൽനിന്ന് വേർതിരിച്ചു നിർത്തുക. അങ്ങിനെ വേർതിരിക്കപ്പെട്ട പുരുഷൻ തേജഃസ്വരൂപനും നാശരഹിതനും ആകുന്നു.'' (കാഠകം 2-6-17). ഈ പുരുഷൻ ബ്രഹ്മംതന്നെ എന്നു സാരം. 25.

8. ദേവതാധികരണം. സൂത്രം 26—33.

തദുപര്യ്യപി ബാദരായണഃ സംഭവാൽ. 26.

ദേവാദികളതും പിന്നെ
വിദ്യകൾക്കധികാരികൾ
അർത്ഥിത്വാദി ഗുണത്താലെ-
ന്നോതുന്നു ബാദരായണൻ. 26.

അംഗുഷ്ഠമാത്രശ്രുതി മനുഷ്യഹൃദയത്തെ അപേക്ഷിച്ചും ശാസ്ത്രത്തിന്റെ മനുഷ്യാധികാരം വഴിക്കും ഉണ്ടായതാണെന്നു പറഞ്ഞുവല്ലൊ! തൽപ്രസംഗവശാൽ ഇതും പറയപ്പെടുന്നു. ശാസ്ത്രം മനുഷ്യരെ അധികാരപ്പെടുത്തുന്നു എന്നതു സത്യം. എന്നാലവിടെ ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിനു മനുഷ്യരെ മാത്രമേ അധികാരികളാക്കുന്നുള്ളു എന്നൊരു നിയമമില്ല. ഈ മനുഷ്യർക്ക് ഉപരിയുള്ള ദേവാദികളേയും ശാസ്ത്രം അധികാരികളാക്കുന്നു എന്നു ബാദരായണാചാര്യൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. സംഭവം ഹേതുവായിട്ടാണ് അങ്ങിനെ വിചാരിക്കുന്നത്. അവർക്കും അർത്ഥിത്വം മുതലായ അധികാരകാരണങ്ങൾ സംഭവിക്കുന്നുണ്ടല്ലൊ. മോക്ഷവിഷയമായ ഇച്ഛയല്ലെങ്കിൽ മുമുക്ഷാ ദേവാദികൾക്കും സംഭവിക്കുന്നു. വികാരങ്ങളെസ്സംബന്ധിച്ചുള്ള വിഭൂതികളുടെ അല്ലെങ്കിൽ ഐശ്വര്യം ഔന്നത്യം എന്നിവയുടെ അനിത്യത്വത്തെ ആലോചിച്ചിട്ടും മററുമാണ് ദേവാദികൾ മുമുക്ഷു

ക്കളാകുന്നത്. മന്ത്രം, അർത്ഥവാദം, പുരാണം, ഇതിഹാസം, ലോകവ്യവഹാരം ഇവയിൽനിന്ന് ദേവാദികൾക്ക് വിഗ്രഹവത്ത്വാദികൾ ഉള്ളതായിക്കാണുന്നതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മവിദ്യാ ഗ്രഹിപ്പാനുള്ള സാമർത്ഥ്യവും അവർക്കുണ്ട്. ശൂദ്രർക്ക് എന്നപോലെ ദേവാദികൾക്ക് ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്നുള്ള അർഹതയെ ശാസ്ത്രം പ്രതിഷേധിച്ചിട്ടുമില്ല. ഉപനയനം വേണമെന്നുള്ള നിബന്ധനകൊണ്ട് ഇവരുടെ ബ്രഹ്മജ്ഞാനാധികാരം ഇല്ലാതാകുന്നില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഉപനയനം വേദത്തെപ്പഠിപ്പാൻവേണ്ടിയാണ്. ദേവാദികൾക്കാകട്ടെ വേദം സ്വയംപ്രകാശിക്കയാണ് ചെയ്യുന്നത്. പോരെങ്കിൽ അവർ വിദ്യാഗ്രഹണത്തിന്നുവേണ്ടി ബ്രഹ്മചര്യം അല്ലെങ്കിൽ ശിഷ്യത്വം അനുഷ്ഠിക്കുന്നതും മററും താഴേ പറയുന്ന വേദഭാഗങ്ങൾ കാണിക്കുന്നു. "നൂറെറാന്നുകൊല്ലം ഇന്ദ്രൻ പ്രജാപതിയുടെ കീഴിൽ ശിഷ്യനായി വസിച്ചു." (ഛാന്ദോഗ്യം 8-11-3). "വരുണപുത്രനായ ഭൃഗു, 'ഭഗവാനെ അങ്ങുന്ന് ഇനിക്ക് ബ്രഹ്മത്തെ ഉപദേശിക്കണമേ' എന്ന് അഭ്യർത്ഥിച്ചുംകൊണ്ട് പിതാവിന്റെ അരികേ ചെന്നു." (തൈത്തിരീയം 3-1).

"ദേവന്മാരിലും ഋഷിമാരിലും കാരോരുത്തരെയും ഉദ്ദേശിച്ചു ചെയ്യേണ്ടുന്ന യാഗാദികർമ്മങ്ങൾക്ക് ദേവന്മാരോ ഋഷിമാരോ അധികാരികളല്ല" (ജൈമിനിസൂത്രം 6-1-6,7) എന്നിങ്ങിനെ ദേവന്മാർക്കും ഋഷിമാർക്കും കർമ്മങ്ങളിൽ അധികാരമില്ലെന്നു പറഞ്ഞുവെല്ലൊ ആ അധികാരാഭാവകാരണം വിദ്യാവിഷയങ്ങളിലില്ല. വിദ്യകൾക്ക് അധികാരികളാക്കപ്പെടുന്ന ഇന്ദ്രാദിദേവന്മാർക്ക് അവരവരെത്തന്നെ ഉദ്ദേശിച്ചു ചെയ്യേണ്ടുന്നത് യാതൊന്നുമില്ല. ഭൃഗു മുതലായ ഋഷികൾക്കും അവരവരുടെ സഗോത്രതയെ ഉദ്ദേശിച്ചു ചെയ്യേണ്ടുന്നത് ഒന്നുമില്ല. അതുകൊണ്ട് ദേവാദികൾക്കും വിദ്യകളിലുള്ള അധികാരത്തെ എന്തുതന്നെ തടുക്കുന്നു? ദേവാദികളുടെ അധികാരത്തെ സ്വീകരിക്കുമ്പോഴും അംഗുഷ്ഠമാത്രശ്രുതിക്ക് വിരോധം നേരിടുന്നില്ല. അവരവരുടെ അംഗുഷ്ഠത്തെ അപേക്ഷിച്ചു പറയുന്നു എന്നേ ഉള്ളു. 26.

വിരോധഃ കർമ്മണീതിചേന്നാ-
നേകപ്രതിപത്തേർദ്ദർശനാൽ. 27.

വിരോധം കർമ്മംതന്നിലുണ്ടാകുമെന്നാലില്ല
നാനാരൂപങ്ങളേകൻപ്രാപിക്കും വേദംനോക്ക. 27

ഇതിരിക്കട്ടെ. ദേവാദികൾക്ക് വിഗ്രഹവത്ത്വാദിയുണ്ടെന്ന് ഗ്രഹിക്കകൊണ്ട് അവക്ക് വിദ്യകളിൽ അധികാരം ഉള്ളതായിപ്പറയുന്നപക്ഷം ഋത്വിക്ക് അല്ലെങ്കിൽ ഹോതാവ് മുതലായവരെപ്പോലെ ഇന്ദ്രാദികൾക്കും അവരവരുടെ സ്വരൂപസന്നിധാനംകൊണ്ടു കർമ്മാംഗത്വം ഭവിക്കുന്നതായി ഗ്രഹിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അങ്ങിനെ വരുമ്പോൾ കർമ്മത്തിന്നു വിരോധം അല്ലെങ്കിൽ ഭംഗം ഭവിക്കും. ഇന്ദ്രാദികൾക്ക് സ്വരൂപസന്നിധാനംകൊണ്ട് യാഗത്തിൽ അംഗത്വം ഉള്ളതായിക്കാണപ്പെടുന്നില്ല. ഈ അംഗഭാവം സംഭവിക്കത്തക്കതുമല്ല. ഒരേകാലത്തുതന്നെ ഒരേ ഇന്ദ്രൻ അസംഖ്യം യാഗങ്ങളിൽ സ്വവിഗ്രഹത്തോടുകൂടി സന്നിഹിതനായിരിക്ക എന്നത് അസംഭവമാണെന്നു പറയുന്നുവെങ്കിൽ ഒരേ ദേവതാത്മാവിനുതന്നെ അനേകരൂപത്തെ പ്രാപിപ്പാൻ കഴിയുന്നതുകൊണ്ട് പ്രസ്തുതവിരോധം ഭവിക്കുന്നില്ലെന്ന് ഞങ്ങൾ പറയുന്നു. ഒരേ ദേവതാത്മാവിനു ഒരേകാലത്തുതന്നെ അനേകസ്വരൂപപ്രാപ്തി സംഭവിക്കുന്നു. ഇത് എങ്ങിനെ അറിയുന്നു എന്നുവെച്ചാൽ ശ്രുതിപ്രാമാണ്യംകൊണ്ടുതന്നെ. അങ്ങിനെ പറയുന്നുണ്ടല്ലോ:— "എത്ര ദേവന്മാർ?" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയ ചോദ്യത്തിന്നു '303' എന്നും '3003' എന്നും മറുവടി പറഞ്ഞശേഷം "ഇവർ ആരെല്ലാം?" എന്ന ചോദ്യത്തിന്ന് "വാസ്തവത്തിൽ 33 ദേവന്മാരെ ഉള്ളൂ. ശേഷം ദേവന്മാർ ഇവരുടെ മഹിമാക്കൾ അല്ലെങ്കിൽ ശക്തികളാണ്." (ബൃഹദാരണ്യം 3-9-1,2) എന്നിങ്ങിനെ നിശ്ചയിക്കുന്ന ശ്രുതി ഓരോ ദേവതാത്മാവിന്നും ഒരേ കാലത്ത് അനേകം രൂപമുള്ളതായിക്കാണിക്കുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ മുപ്പത്തിമൂന്നിന്റെയും ഷഡാദികളിൽ ക്രമേണ അന്ത

ഭ്രാവംപറഞ്ഞ് ഒടുവിൽ "ആ ഏകനായ ദേവൻ ആരാണ്?" എന്ന ചോദ്യത്തിന്ന് "അത് പ്രാണനാണ്" എന്ന മറുവടി കൊണ്ട് ദേവന്മാരുടെ പ്രാണൈകരൂപത്വം കാണിക്കുന്ന ശ്രുതി ആ ഏകപ്രാണൻെറതന്നെ ഏകകാലത്തുള്ള അനേകരൂപതയെയും കാണിക്കുന്നു.

സ്മൃതിയും അങ്ങിനെതന്നെ പറയുന്നു. "അല്ലയോ ഭരതശ്രേഷ്ഠ, യോഗബലം സിദ്ധിച്ച ഒരു യോഗിക്ക് തനിക്കുവേണ്ടി അല്ലെങ്കിൽ തൻേറതായി അനേകം ശരീരങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുകയും അവയിലെല്ലാററിലുംകൂടി ഭൂമിയിൽ സഞ്ചരിക്കുകയും ചെയ്യാൻകഴിയും. അവയിൽ ചിലവയെക്കൊണ്ടു വിഷയങ്ങളെ ഭുജിക്കുകയും മററു ചിലവയെക്കൊണ്ട് ഉഗ്രമായ തപസ്സിനെ അനുഷ്ഠിക്കയുംചെയ്യാം. പിന്നെ സൂര്യന്ന് തൻെറ രശ്മിസമൂഹങ്ങളെ എന്നപോലെ യോഗിക്ക് തൻെറ ശരീരവൃന്ദത്തെ സംക്ഷേപിപ്പാനും അല്ലെങ്കിൽ പിൻവലിപ്പാനും കഴിയും." എന്നീവിധങ്ങളിലുള്ള സ്മൃതി അണിമാദ്യൈശ്വര്യങ്ങളെ പ്രാപിച്ച യോഗികൾക്കുകൂടി ഏകകാലത്ത് അനേകശരീരം ഉണ്ടാകുന്നതിനെക്കാണിക്കുന്നു. പിന്നെ ജന്മനാതന്നെ സിദ്ധന്മാർ അല്ലെങ്കിൽ പ്രാപ്തമായ ഐശ്വര്യാദ്യതിശയങ്ങളോടുകൂടിയവരായിരിക്കുന്ന ദേവന്മാൎക്ക് നാനാരൂപം ഉണ്ടാകുന്നതിനെപ്പററിപ്പറയേണമൊ? അനേകരൂപപ്രാപ്തി സംഭവിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഓരോ ദേവതാത്മാവും അനേകം ശരീരങ്ങളിലേക്കായിത്തന്നെത്താൻ വിഭജിച്ച് അസംഖ്യം യാഗങ്ങളിൽ ഒരേസമയത്ത് അംഗത്വം പ്രാപിക്കുന്നു. അത് അന്യന്മാർ കാണുന്നില്ല. കാരണം ദേവന്മാൎക്ക് തിരോധാനം മുതലായ കൎമ്മങ്ങളുണ്ട്. ഈ തിരോധാനംകൊണ്ട് ദേവന്മാരെക്കാണുന്നില്ല എന്നത് സംഗതമാണ്.

'അനേകപ്രതിപത്തേൎദ്ദശനാൽ' എന്നതിന്നു മറെറാരു വ്യാഖ്യാനമുണ്ട്. കൎമ്മാംഗത്വശാസനങ്ങളിൽ ശരീരമുള്ളവൎക്കും കൂടി അനേകകൎമ്മാംഗത്വപ്രാപ്തി കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. ചിലേടത്ത് വിഗ്രഹവാനായ ഒരുവൻ അനേകം കൎമ്മങ്ങളിൽ ഏകകാ

ലത്ത് അംഗഭാവത്തെ പ്രാപിക്കുന്നില്ല. ദൃഷ്ടാന്തം ഒരേ ബ്രാഹ്മണനെത്തന്നെ ഒരേ കാലത്ത് പലക്കും വെവ്വേറെ ഭക്ഷണം കഴിപ്പിച്ചുകൂടാ. എന്നാൽ മററു ചിലേടത്ത് വിഗ്രഹവാനായ ഒരുവൻതന്നെ ഒരേ കാലത്ത് പല കമ്മങ്ങളിലും അംഗഭാവം പ്രാപിക്കുന്നു. എങ്ങിനെയെന്നാൽ ഒരു ബ്രാഹ്മണനെ ഒരേ കാലത്തുതന്നെ പലരും നമസ്കരിക്കുമ്പോൾ ആ ബ്രാഹ്മണൻ ഒരേ കാലത്ത് പലരാലും നമസ്കരിക്കപ്പെടുന്നു. പലരുടേയും നമസ്കാരത്തിന്നു അംഗഭാവം പ്രാപിക്കുന്നു എന്നു സാരം. അതുപോലെതന്നെ ഇവിടെ യാഗത്തിൻെറ സ്വരൂപം ദേവന്മാക്കായി ഉദ്ദേശിച്ചതിനെ ദാനംചെയ്ക എന്നതാകയാൽ ശരീരത്തോടുകൂടിയ ഒരേ ദേവതയെ ഉദ്ദേശിച്ച് അസംഖ്യംപേർ ഒരേ സമയത്തു താന്താങ്ങളുടെ ഹോമദ്രവ്യം ദാനംചെയ്യും എന്നതുകൊണ്ട് ദേവതകൾക്ക് വിഗ്രഹം ഉണ്ടായാലും കമ്മത്തിൽ യാതൊരു ഭംഗവും നേരിടുന്നില്ല. 27.

ശബ്ദ ഇതി ചേന്നാതഃ പ്രഭവാൽ
പ്രത്യക്ഷാനുമാനാഭ്യാം. 28.

കമ്മത്തിലെന്നപോൽ ശബ്ദം
തന്നിലും ഹാനി വന്നിടാ.
ശബ്ദോൽപന്നം ജഗത്സവ്വം
ശ്രുതിസ്മൃതികൾ നോക്കുക. 28.

ദേവാദികളുടെ വിഗ്രഹവത്ത്വത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നതുകൊണ്ട് കമ്മത്തിൽ വിരോധം നേരിടില്ലെന്നിരിക്കട്ടെ. എന്നാൽ ശബ്ദത്തിൽ വിരോധം നേരിടാതെ കഴിയുകയില്ല. എങ്ങിനെയെന്നാൽ ശബ്ദത്തിന്ന് തദ്വാച്യമായ പദാത്ഥത്തോടുള്ള നിത്യസംബന്ധത്തെ ആസ്പദമാക്കി വേദത്തിൻെറ പ്രാമാണ്യം അല്ലെങ്കിൽ സത്യഭൂതത്വം, നിരപേക്ഷത്വം ഹേതുവായിട്ട് സ്വതഃസിദ്ധമാണെന്നു സ്ഥാപിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇപ്പോഴാകട്ടെ ദേവതയെ വിഗ്രഹവതിയായി ഗ്രഹിക്കുമ്പോൾ ദേവതയുടെ ഐ

ശച്യുയോഗം ഹേതുവായിട്ട് ഏകകാലത്തുതന്നെ അനേകകർമ്മങ്ങളിലേയും ഹവിസ്സുകളെ അതിന്നു ഭുജിക്കാമെങ്കിലും ദേവതയ്ക്കു ശരീരമുള്ളതുകൊണ്ടു നമ്മളെപ്പോലെതന്നെ ദേവതയ്ക്കും ജനനമരണങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നതാകയാൽ, വൈദികശബ്ദത്തിന്റെ പ്രാമാണ്യത്തിന്നു അല്ലെങ്കിൽ വിശ്രംഭാർത്ഥതയ്ക്കു വിരോധം ഭവിക്കും. നിത്യമായ ശബ്ദത്തിന്നു നിത്യമായ അർത്ഥത്തോടുള്ള നിത്യമായ സംബന്ധം ആണ് വൈദികശബ്ദത്തിലുള്ളതായി സ്ഥാപിച്ച പ്രാമാണ്യം. അതിന്നു വിരോധം ഭവിക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നതായാൽ ആ വിരോധവുമില്ല. കാരണം വൈദികശബ്ദത്തിൽനിന്നുതന്നെയാണ് ദേവാദിജഗത്തുണ്ടാകുന്നത്. "ജന്മാദ്യസ്യയതഃ" (ബ്രഹ്മസൂത്രം 1-1-2) എന്നദിക്കിൽ ജഗത്തിന്റെ ഉദ്ഭവം ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നാണ് എന്നു സ്ഥാപിച്ചുവെല്ലൊ. ഇവിടെ ജഗത്ത ശബ്ദത്തിൽനിന്നുണ്ടായി എന്നെങ്ങിനെ പറയുന്നു? അതിന്നുംപുറമെ വൈദികശബ്ദത്തിൽനിന്നുതന്നെയാണ് ജഗത്തുണ്ടാകുന്നത് എന്നിരിക്കട്ടെ, അതുകൊണ്ട് ശബ്ദത്തിൽ വന്നുകൂടുന്ന വിരോധം എങ്ങിനെ പരിഹരിക്കപ്പെടുന്നു? വസുക്കൾ, രുദ്രന്മാർ, ആദിത്യന്മാർ, വിശ്വദേവന്മാർ, മരുത്തുക്കൾ എന്നീ അർത്ഥങ്ങൾക്ക് (വസ്തുക്കൾക്ക്) ഉൽപത്തിയുണ്ടാകകൊണ്ട് അനിത്യത്വവും (നാശവും) ഉണ്ടാകണമെല്ലൊ. അവ നശിക്കുമ്പോൾ അവയുടെ പേരുകളായ വസു തുടങ്ങിയ വൈദികശബ്ദങ്ങളും അനിത്യങ്ങളായി ഭവിക്കുന്നതിനെ ആർ തടുക്കുന്നു? ദേവദത്തന്ന് പുത്രൻ ജനിച്ചിട്ടാണ് പുത്രന്ന് യജ്ഞദത്തൻ എന്ന് പേരിടുന്നത് എന്നതു ലോകത്തിൽ അനുഭവസിദ്ധമാണ്. അതുകൊണ്ട് ദേവാദികളുടെ വിഗ്രഹവത്ത്വംകൊണ്ട് വൈദികശബ്ദത്തിന്നു വിരോധംതന്നെയുണ്ടാകുന്നു. എന്നു പറയുന്ന പക്ഷം അങ്ങിനെയല്ല.

ഗോവ് മുതലായ ശബ്ദങ്ങൾക്കും അവയുടെ അർത്ഥങ്ങൾക്കും തമ്മിൽ നിത്യസംബന്ധമുള്ളതായി നാം കാണുന്നുണ്ട്. ഗോവ് മുതലായ വ്യക്തികൾക്ക് ഉൽപത്തിയുണ്ട് എന്നതു

കൊണ്ട് ഗോത്വം എന്ന ജാതിക്ക് (ആകൃതിക്ക്) ഉൽപത്തി ഭവിക്കുന്നില്ല. ദ്രവ്യഗുണകർമ്മങ്ങളുടെ വ്യക്തികളല്ലാതെ അവയുടെ ജാതിക്കു് ഉൽപത്തിയില്ലല്ലോ. ശബ്ദങ്ങളുടെ സംബന്ധം തത്തജ്ജാതികളോടാണ്; വ്യക്തികളോടല്ല. വ്യക്തികൾ അനവധിയാകകൊണ്ട് അവകളോടുള്ള സംബന്ധഗ്രഹണം യോജിക്കുന്നതല്ല. അത് സുകരമല്ല. വ്യക്തികൾ ജനിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോഴും ആകൃതികൾക്ക് നിത്യത്വം ഭവിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഗവാദിശബ്ദങ്ങൾക്ക് യാതൊരു വിരോധവും കാണപ്പെടുന്നില്ല. അങ്ങിനെതന്നെ ദേവാദിവ്യക്തികൾക്ക് ജനനമുള്ളതായി ഗ്രഹിക്കുമ്പോഴും അവയുടെ ആകൃതിക്കു നിത്യത്വം ഉണ്ട്. അതിനാൽ വസു മുതലായ ശബ്ദങ്ങളിൽ ഒരു വിരോധവുമില്ലെന്നു കണ്ടുകൊള്ളണം. ദേവാദികൾക്ക് വിഗ്രഹവത്ത്വം മുതലായതുള്ളതായി മന്ത്രം, അർത്ഥവാദം മുതലായവയിൽപ്പറയുന്നതിൽനിന്ന് അവയുടെ ജാതിവിശേഷത്തെയാണ് (വ്യക്തിവിശേഷത്തെയല്ല) ഗ്രഹിക്കേണ്ടത്. ഇന്ദ്രാദിശബ്ദങ്ങൾ സേനാപതി മുതലായ ശബ്ദങ്ങൾ എന്നപോലെ പ്രത്യേകസ്ഥാനങ്ങളോടുള്ള സംബന്ധംനിമിത്തം ഉണ്ടായിട്ടുള്ളവയാണ്. അതുകൊണ്ടാകട്ടെ ഏതേതൊരുവൻ ഓരോ ഓരോ സ്ഥാനങ്ങളെ ആരോഹണംചെയ്യുന്നുവോ അതാതു പുരുഷൻ ഇന്ദ്രാദിശബ്ദങ്ങളെക്കൊണ്ട് അഭിധാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു എന്നിരിക്കെ വിഗ്രഹവത്ത്വംകൊണ്ട് ഒരു ദോഷവും ഭവിക്കുന്നില്ല. ജഗത്ത് ബ്രഹ്മപ്രഭവമാണെന്നു പറഞ്ഞ ദിക്കിൽ ബ്രഹ്മത്തെ ജഗത്തിൻെറ ഉപാദാനകാരണമായിട്ടാണ് നിർദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഇവിടെ ജഗത്ത് ശബ്ദപ്രഭവമാണെന്നു പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് ശബ്ദം ജഗത്തിൻെറ ഉപാദാനകാരണമാണെന്നുദ്ദേശിച്ചിട്ടില്ല. പിന്നെ എന്താണ് ആശയം എന്നുവെച്ചാൽ ആകൃതിരൂപമായി നിത്യമായിരിക്കുന്ന അർത്ഥത്തോടു നിത്യമായി സംബന്ധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ശബ്ദം വാചകരൂപേണ സ്ഥിതിചെയ്യുമ്പോൾ ശബ്ദംകൊണ്ട് അഭിധേയമായ അർത്ഥജാതിയുടെ വ്യക്തികൾ അതിൽനിന്ന് ഉത്ഭ

വിക്കുന്നു. ഇങ്ങിനെ ഉൽപാദിക്കുന്ന വ്യക്തിയെയാണ് ശബ്ദപ്രഭവം എന്നു പറയുന്നത് എന്നു ഗ്രഹിക്കണം. *

ജഗത്ത് ശബ്ദത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നു എന്ന് ഗ്രഹിക്കുന്നത് പ്രത്യക്ഷാനുമാനങ്ങളെക്കൊണ്ടാണ്. ഇവിടെ പ്രത്യക്ഷം ശ്രുതിയാണ്. ശ്രുതിയുടെ പ്രാമാണ്യം പ്രത്യക്ഷാനുഭവത്തിന്റെ പ്രാമാണ്യം എന്നപോലെ അനന്യാപേക്ഷമാകയാൽ ശ്രുതിയെ പ്രത്യക്ഷം എന്ന് പറയുന്നു. അനുമാനം ഇവിടെ സ്മൃതിയാണ്. അനുമിതിപ്രാമാണ്യം ഹേത്വപേക്ഷമാകുന്നതുപോലെ സ്മൃതിപ്രാമാണ്യം ശ്രുത്യപേക്ഷമാകയാൽ സ്മൃതിയെ അനുമാനം എന്നു പറയുന്നു. ശ്രുതിസ്മൃതികൾ ശബ്ദപൂർവ്വമായ സൃഷ്ടിയെക്കാണിക്കുന്നു. "ദേവസ്മാരകമായ ഇവർ എന്ന ശബ്ദം സ്മരിച്ച് ബ്രഹ്മാവ് ദേവന്മാരേയും അസൃഗ്രം എന്നതുകൊണ്ട് മനുഷ്യരേയും ഇന്ദുക്കൾ എന്നതുകൊണ്ട് പിതൃക്കളേയും തിരഃപവിത്രം എന്നതുകൊണ്ട് ഗ്രഹങ്ങളേയും ആശുക്കൾ എന്നതുകൊണ്ട് സ്തോത്രങ്ങളേയും വിശ്വങ്ങളെ എന്നതുകൊണ്ട് ശസ്ത്രത്തേയും 'അഭിസൌഭഗ' എന്നതുകൊണ്ട് മററു പ്രജകളേയും സൃഷ്ടിച്ചു" എന്നു വേദം പറയുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ മറെറാരേടത്തും "അവൻ മനസ്സോടു വാക്കിനെക്കൂ

---

* വ്യക്തികൾക്ക് ജനനനാശങ്ങൾ ഉണ്ട്. ആകൃതിക്ക് ഉൽപത്തിനാശങ്ങളില്ല. അതു നിത്യമാണ്. ആകൃതിക്ക് കാലദേശപരിച്ഛേദം ഇല്ല. വ്യക്തികൾ കാലദേശപരിച്ഛിന്നങ്ങളാണ്. വ്യക്തികൾ ജ്ഞാനത്തിൽനിന്നുണ്ടായവയാണ്. ആകൃതി അനിർവ്വാച്യമാണ്. നിത്യമാകകൊണ്ട് അത് ജ്ഞാനരൂപമായ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അനന്യമാണ്. നിത്യമായ ശബ്ദത്തിന്നു നിത്യമായി ആകൃതിരൂപമായിരിക്കുന്ന അർത്ഥത്തോടു നിത്യസംബന്ധമുണ്ട്. ശബ്ദം അർത്ഥത്തെ പ്രദ്യോതിപ്പിക്കുന്നു. സർവ്വശബ്ദങ്ങളും സർവ്വാകൃതികളും ബ്രഹ്മത്തിൽ പര്യവസിക്കുന്നു. ജഗദുൽപത്തി ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നാണെങ്കിലും അത് ശബ്ദോച്ചാരണപൂർവ്വകമാണെന്നു സാരം. ഉച്ചാരിതമോ ധ്യാതമോ ആയ ശബ്ദം അർത്ഥാകൃതിയെ ദ്യോതിപ്പിക്കുമ്പോൾ അർത്ഥവ്യക്തികൾ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നു എന്നു സാരം. വ്യക്തികൾ അനിത്യങ്ങളായി മിഥ്യാപ്രപഞ്ചരൂപേണയും ശബ്ദാകൃതികൾ നിത്യബ്രഹ്മശബ്ദാർത്ഥരൂപേണയും സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു.

ട്ടിച്ചേർത്തു." ബൃഹദാരണ്യം 1-2-4) എന്നതുകൊണ്ടും മററും ശബ്ദപൂർവ്വികയായ സൃഷ്ടിയെ ശ്രുതി പറയുന്നു. സ്മൃതിയും അങ്ങിനെതന്നെ പറയുന്നു. "സ്വയംഭൂ ആദ്യം ആദ്യന്തവിഹീനയായി നിത്യയായി ദിവ്യയായി വേദാത്മികയായിരിക്കുന്ന വാക്കിനെ ഉത്സർജ്ജിച്ചു (പുറപ്പെടുവിച്ചു). അതിൽനിന്നു സർവ്വപ്രവൃത്തികളും വ്യാപരിച്ചുതുടങ്ങി." ഇവിടെ ഉത്സർജ്ജനം എന്നതിൻെറ അർത്ഥം ഗുരുശിഷ്യപരമ്പരയായ വേദാധ്യയനത്തിൻെറ ആരംഭണം എന്നാണ് എന്നു ധരിക്കണം. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ആദ്യന്തവിഹീനയായ വേദവാക്കിന് അന്യാദൃശമായ ഉത്സർഗ്ഗം സംഭവിക്കത്തക്കതല്ല. അതുപോലെതന്നെ "ആ മഹേശ്വരൻ ആദിയിൽ വേദശബ്ദങ്ങളിൽനിന്ന് ഭൂതങ്ങളുടെ നാമരൂപങ്ങളേയും കർമ്മങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനപ്രകാരത്തേയും നിർമ്മിച്ചു"(മനുസ്മൃതി 1-21) എന്നു പറയുന്നു. "ആ മഹേശ്വരൻ ആദിയിങ്കൽ വേദശബ്ദങ്ങളിൽനിന്ന് എല്ലാവരുടേയും നാമങ്ങളേയും കർമ്മങ്ങളേയും അവസ്ഥകളേയും വെവ്വേറെ നിർമ്മിച്ചു"എന്നും പറയുന്നു. പോരെങ്കിൽ ഒരുസാധനം ഉണ്ടാക്കുവാൻ ഇച്ഛിക്കുന്ന ഒരുവൻ ആദ്യം അതിൻെറ പേര് ഓർമ്മവെച്ച് പിന്നെയാണ് ആ സാധനത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്നത് എന്നത് നമുക്കെല്ലാവർക്കും പ്രത്യക്ഷമായ ഒരു സംഗതിയാണ്. അതേവിധംതന്നെ സ്രഷ്ടാവായ പ്രജാപതിക്കും സൃഷ്ടിക്കുമുമ്പു വൈദികശബ്ദങ്ങൾ മനസ്സിൽ പ്രാദുർഭവിച്ചു, പിന്നെ അവയോടു ചേർന്ന അർത്ഥങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചു എന്ന് ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. "അവൻ ഭൂഃ എന്നുച്ചരിച്ച് ഭൂമിയെ സൃഷ്ടിച്ചു" (തൈത്തിരീയബ്രാഹ്മണം 2,2,4,2) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള ശ്രുതി മനസ്സിൽ പ്രാദുർഭവിച്ച ഭൂരാദിശബ്ദങ്ങളിൽനിന്നുതന്നെ ഭൂരാദി ലോകങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചതായിക്കാണിക്കുന്നു.

എന്നാൽ പിന്നെ ശബ്ദത്തിൻെറ എന്തൊരു സ്വരൂപത്തെക്കണക്കാക്കീട്ടാണ് ജഗത്തിൻെറ ശബ്ദപ്രഭവത്വത്തെപ്പറയുന്നത്? ശബ്ദത്തിൻെറ വർണ്ണരൂപത്തെക്കരുതീട്ടോ അതിൽനിന്നു കവിഞ്ഞ സ്ഫോടരൂപത്തെ ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടോ എന്ന് സാ

രം. സ്ഫോടസ്വരൂപത്തെ ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടെന്ന് പൂർവ്വപക്ഷി (വൈയാകരണൻ) പറയുന്നു. കാരണങ്ങൾ—വർണ്ണ (അക്ഷര) സമുച്ചയമാണ് ശബ്ദം എന്നു ഗ്രഹിക്കുന്നപക്ഷം വർണ്ണങ്ങൾ ഉച്ചരിച്ച ഉടനെ നശിച്ചുപോകുന്നതുകൊണ്ട് നിത്യങ്ങളായ ശബ്ദങ്ങളിൽനിന്നാണ് ദേവാദിവ്യക്തികളുടെ ഉൽപത്തി എന്നത് അസംഗതമായി ഭവിക്കും. വർണ്ണങ്ങൾ ഉച്ചരിച്ച ഉടനെ നശിക്കുന്നവയാണ്, കാരണം വർണ്ണങ്ങൾ ഓരോരുത്തരും ഉച്ചരിക്കുമ്പോൾ അല്ലെങ്കിൽ വീണ്ടും വീണ്ടും ഉച്ചരിക്കുമ്പോൾ വേറെവേറെയായിത്തോന്നുന്നു. ഇങ്ങിനെ വെവ്വേറെയായിത്തോന്നുന്നതുകൊണ്ടാണ് ഒരു പുരുഷൻ അധ്യയനം ചെയ്യുന്ന ഒച്ച കേട്ടിട്ട് അവനെക്കാണാതെതന്നെ ആ അധ്യേതാവ് ദേവദത്തനാണ് യജ്ഞദത്തനാണ് എന്നിങ്ങിനെ നിശ്ചയിക്കുന്നത്. വർണ്ണവിഷയമായ ഈ ഉച്ചാരണഭേദജ്ഞാനം മിത്ഥ്യയാണെന്നു കാണിക്കുവാൻ അതിനെ ബാധിക്കുന്നത് അല്ലെങ്കിൽ ഖണ്ഡിക്കുന്നതായ മററു യാതൊരു ജ്ഞാനവുമില്ല. വർണ്ണങ്ങളിൽനിന്ന് അത്ഥജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുക എന്നതും യുക്തമല്ല. ഒരു ശബ്ദത്തിലെ ഓരോ വർണ്ണവും ഓരോന്ന് അത്ഥത്തെ ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നില്ല. ഉണ്ടെന്നു പറയുന്നതായാൽ അതിന്നു വ്യഭിചാരം ഭവിക്കും. * ഒരു ശബ്ദത്തിലെ എല്ലാ വർണ്ണങ്ങളുടേയും ജ്ഞാനം ഏകകാലത്ത് അല്ലെങ്കിൽ യൌഗപദ്യേന ഉണ്ടാകുന്നില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ വർണ്ണങ്ങൾ ക്രമത്തിൽ, അല്ലെങ്കിൽ പശ്ചാദ്യേണ, അല്ലെങ്കിൽ ഒന്നുകഴിഞ്ഞൊന്നായിട്ടാണ് വരുന്നത്. മുമ്പുമുമ്പുള്ള വർണ്ണങ്ങളുടെ പ്രത്യക്ഷാനുഭവത്താലുണ്ടാകുന്ന സംസ്കാരത്തോടു അല്ലെങ്കിൽ മനസ്സിലെ പതിപ്പോടുകൂടിയ അന്ത്യവർണ്ണം അത്ഥത്തെ ദ്യോതിപ്പിക്കും എന്നു പറയുന്നതാണെങ്കിൽ അങ്ങിനെ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. ധൂമമുള്ളേടത്ത് അഗ്നിയുണ്ട് എന്നിങ്ങിനെ ധൂമവും

---

* ക എന്ന വർണ്ണം കടവാച്യത്തെ ധ്വനിപ്പിക്കുന്നപക്ഷം ക എന്നത് കചവാച്യത്തെയും കരവാച്യത്തെയും ധ്വനിപ്പിക്കണം.

അഗ്നിയും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധത്തെ ഗ്രഹിച്ചവന്ന് ധൂമത്തി ൻെറ പ്രത്യക്ഷാനുഭവം അഗ്നിദ്യോതകമായി ഭവിക്കുന്നു. എന്നതുപോലെ ഇന്ന ശബ്ദത്തിന്ന് ഇന്ന അൎത്ഥം എന്നിങ്ങിനെ ശബ്ദവും അൎത്ഥവും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധം ഗ്രഹിച്ചവന്ന് ശബ്ദംതന്നെ നേരിട്ടു പ്രത്യക്ഷമാകുമ്പോൾ അത് അൎത്ഥദ്യോതകമായി വരുന്നു. എന്നാൽ മുമ്പുമുമ്പു കഴിഞ്ഞ വൎണ്ണങ്ങളുടെ പ്രത്യക്ഷതയിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന സംസ്കാരത്തോടുകൂടിയ അന്ത്യവൎണ്ണത്തിന്നു പ്രത്യക്ഷതതന്നെയില്ല; കാരണം സംസ്കാരങ്ങൾ അപ്രത്യക്ഷങ്ങളാണ്. സംസ്കാരഫലമാണ് സ്മൃതി. സ്മൃതിയാൽ ദ്യോതിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന സംസ്കാരത്തോടുകൂടിയ അന്ത്യവൎണ്ണം അൎത്ഥത്തെ ഗ്രഹിപ്പിക്കും എന്നു പറയുന്നതായാൽ അതും ശരിയല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ സംസ്കാരകാൎയ്യമായ സ്മൃതിയും ക്രമവൎത്തിയാണ്. സമുദായവൎത്തിയല്ല. വൎണ്ണസമുദായരൂപമാണ് അൎത്ഥത്തെ ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നത്. അതിനാൽ സ്ഫോടംതന്നെയാണ് ശബ്ദം വൎണ്ണമല്ല. ആ സ്ഫോടമാകട്ടെ ഓരോ വൎണ്ണപ്രതീതിയാൽ ബുദ്ധിയിൽ ആഹിതം അല്ലെങ്കിൽ ഉപ്തമായ സംസ്കാരബീജം അന്ത്യവൎണ്ണപ്രത്യക്ഷതകൊണ്ട് പരിപക്വമാകുമ്പോൾ കേവലം ഏകരൂപജ്ഞാനത്തിന്നു വിഷയമായിട്ട് ബുദ്ധിയിൽ പെട്ടെന്നുദിക്കുന്നു. ഈ ഏകരൂപപ്രത്യയം വൎണ്ണങ്ങളുടെ സ്മൃതിയല്ല. വൎണ്ണങ്ങൾ അനേകമുണ്ടാകയാൽ അവ ഒരു ഒററ ജ്ഞാനത്തിന്നു വിഷയമാണെന്നു പറയുന്നത് ഉപപന്നമല്ല. സ്ഫോടരൂപമായ ശബ്ദത്തെ പലരുമോ പലപ്പോഴുമോ ഉച്ചരിക്കുമ്പോൾ അതൊക്കേയും ഒന്നുതന്നെ എന്നു തോന്നുന്ന ഏകത്വബുദ്ധി അല്ലെങ്കിൽ പ്രത്യഭിജ്ഞാനം ശബ്ദത്തിൻെറ അല്ലെങ്കിൽ സ്ഫോടത്തിൻെറ നിത്യത്വത്തെ സ്ഥാപിക്കുന്നു. ഒരേശബ്ദംതന്നെ പലരും ഉച്ചരിക്കുമ്പോഴുണ്ടാകുന്ന ഭേദജ്ഞാനം വൎണ്ണത്തെസ്സംബന്ധിച്ചുള്ളതാണ്. അതുകൊണ്ട് നിത്യമായി സ്ഫോടരൂപമായി അഭിധായകമായിരിക്കുന്ന ശബ്ദത്തിൽനിന്ന് കൎത്തൃകൎമ്മക്രിയാലക്ഷണങ്ങളോടുകൂടിയതായി ജഗച്ഛബ്ദവാച്യമായിരിക്കുന്ന ഇത് (പ്രപഞ്ചം) ഉണ്ടാകുന്നു. എന്നു വൈയാകരണപക്ഷം.

മീമാംസകനായ ഭഗവാനുപവർഷൻെറ മതം—"ശബ്ദം വർണ്ണങ്ങൾതന്നെയാണ്, സ്ഫോടമല്ല". വർണ്ണങ്ങൾ ഉച്ചരിച്ച ഉടനെ നശിക്കുന്നവയാണെന്നു പറഞ്ഞില്ലേ എന്നു ചോദിക്കുന്നതായാൽ അങ്ങിനെ പറഞ്ഞത് ശരിയല്ലെന്നു മറുവടി പറയുന്നു. ആദ്യം ഉച്ചരിച്ച വർണ്ണങ്ങളെ വീണ്ടും ഉച്ചരിക്കുമ്പോൾ രണ്ടുവക വർണ്ണങ്ങളും ഒന്നുതന്നെയാണെന്നുള്ള ഏകത്വപ്രതീതി വർണ്ണങ്ങൾ ഉൽപന്നപ്രധ്വംസികളാണെന്ന മതത്തെ വാരണംചെയ്യുന്നു അല്ലെങ്കിൽ ഖണ്ഡിക്കുന്നു. കേശാദികളിൽ എന്നപോലെ സാദൃശ്യം നിമിത്തം ഉണ്ടാകുന്ന ഒരു ഭ്രാന്തിയാണ് ഈ ഏകത്വവിജ്ഞാനം എന്നു വാദിക്കുന്നപക്ഷം ഈ ഏകത്വവിജ്ഞാനം അല്ലെങ്കിൽ പ്രത്യഭിജ്ഞാനം പ്രത്യക്ഷാനുഭവമാകകൊണ്ട് അനുമാനം മുതലായ ഇതരപ്രമാണങ്ങൾ ഇതിനെ ബാധിക്കെ എന്നത് അസംഗതമാണ്. ഒരു വർണ്ണത്തെ അനേകവാരം ഉച്ചരിക്കുമ്പോൾ വർണ്ണൈകത്വം തോന്നുന്നത് തദ്വർണ്ണജാതിയുടെ ഏകത്വംകൊണ്ടാണ് എന്നും പ്രത്യുച്ചാരണം ഉണ്ടാകുന്നത് വർണ്ണവ്യക്തികളും അവ വാസ്തവത്തിൽ അന്യോന്യം ഭിന്നങ്ങളും ആണെന്നും പറയുന്നതായാൽ അതു ശരിയല്ല. കാരണം വ്യക്തിയുടെതന്നെ പ്രത്യഭിജ്ഞാനമാണ് ഉണ്ടാകുന്നത്. ഒരു വർണ്ണം ഉച്ചരിക്കുമ്പോഴൊക്കെയും ഗവാദിവ്യക്തികളേപ്പോലെ വേറെവേറെയുള്ള വർണ്ണവ്യക്തികളായിത്തോന്നുന്നപക്ഷം പ്രത്യഭിജ്ഞാനം ആകൃതി (ജാതി) നിമിത്തമായി ഭവിക്കാം. എന്നാലങ്ങിനെ വേറെവേറെയുള്ളവയായി ത്തോന്നുന്നില്ല. ഉച്ചരിക്കുമ്പോഴൊക്കേയും വർണ്ണവ്യക്തികളുടെ നിലയിൽത്തന്നെയാണ് അവയിൽ പ്രത്യഭിജ്ഞാനം അല്ലെങ്കിൽ അവയുടെ ഏകത്വവിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നത്. രണ്ടു പ്രാവശ്യം ഗോശബ്ദത്തെ ഉച്ചരിച്ചു എന്നല്ലാതെ രണ്ടു ഗോശബ്ദങ്ങളെ ഉച്ചരിച്ചു എന്ന അവഗതിയുണ്ടാകുന്നില്ലല്ലോ. ദേവദത്തയജ്ഞദത്തന്മാരുടെ അധ്യയനത്തിലെ ധ്വനിശ്രവണത്തിൽനിന്നുതന്നെ ഭേദപ്രതീതിയുണ്ടാകുന്നതുകൊണ്ട് ഉച്ചാരണഭേദം നിമിത്തം വർണ്ണങ്ങൾ ഭേദിക്കുന്നു

എന്നു മുമ്പു പറഞ്ഞില്ലേ? എന്ന ചോദ്യത്തിന്നു സമാധാനം പറയാം. ഏകത്വവിജ്ഞാനം അല്ലെങ്കിൽ പ്രത്യഭിജ്ഞാനം വൎണ്ണത്തെസ്സംബന്ധിച്ച മാത്രമാണെന്നു നിശ്ചിതമാണെങ്കിലും വൎണ്ണങ്ങളെ വിശദമായി ഉച്ചരിക്കുന്നത് താലുവാദിസ്ഥാനങ്ങളോടു കോഷ്ഠവായുവിന്നുള്ള സംയോഗവിയോഗങ്ങളെക്കൊണ്ടാണ്. താലുവാദിസ്ഥാനങ്ങളും കോഷ്ഠവായുവും അവയുടെ സംയോഗവിഭാഗങ്ങളുമാണ് വൎണ്ണങ്ങളുടെ അഭിവ്യഞ്ജകങ്ങൾ. ഈ അഭിവ്യഞ്ജകങ്ങളുടെ വൈചിത്ര്യം അല്ലെങ്കിൽ നാനാരൂപത്വം നിമിത്തമാണ് വൎണ്ണങ്ങളിൽ പ്രത്യുച്ചാരണം വൈചിത്ര്യപ്രതീതിയുണ്ടാകുന്നത്; വൎണ്ണങ്ങളുടെ തന്നെ സ്വരൂപഭേദംകൊണ്ടല്ല.

അത്രയുമല്ല ഓരോ വൎണ്ണത്തിന്നും അന്യോന്യഭിന്നങ്ങളായ വ്യക്തികളുണ്ടെന്നു വാദിക്കുന്നവൎക്കു കൂടി പ്രത്യഭിജ്ഞാനത്തെ സാധിപ്പാനായി വൎണ്ണജാതികളെ അല്ലെങ്കിൽ വൎണ്ണാകൃതികളെക്കല്പിക്കേണ്ടിവരുന്നു. ആ വ്യക്തികളിലുണ്ടാകുന്ന ഭേദപ്രതീതി അന്യോപാധിസംപൎക്കംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്നതാണെന്നു ഗ്രഹിക്കേണ്ടതായും വരുന്നു. അതിനേക്കാൾ നല്ലത് വൎണ്ണവ്യക്തികളിൽത്തന്നെയുണ്ടാകുന്ന ഭേദപ്രതീതി പരോപാധി നിമിത്തവും പ്രത്യഭിജ്ഞാനം സ്വരൂപനിമിത്തവും എന്നിങ്ങിനെയുള്ള ലഘുതരകല്പനയാണ്. ഈ പ്രത്യഭിജ്ഞാനം തന്നെയാണ് വൎണ്ണങ്ങളെസ്സംബന്ധിച്ചിട്ടുണ്ടാകുന്ന ഭേദപ്രതീതിക്ക് ബാധകജ്ഞാനമായിവരുന്നത്. ഒരേ സമയത്ത് ഒരേ ഗകാരത്തെ ബഹുജനങ്ങൾ ഉച്ചരിക്കുമ്പോൾ ഒരു ഗകാരംതന്നെ ഏകകാലത്ത് ഉദാത്തം, അനുദാത്തം, സ്വരിതം, സാനുനാസികം, നിരനുനാസികം എന്നീ നാനാരൂപങ്ങളാകുവാൻ എങ്ങിനെ കഴിയും? * അഥവാ അല്ലെങ്കിൽ വികല്പേന, പ്രത്യുച്ചാരണം ഒരു വൎണ്ണത്തിലുണ്ടാകുന്ന ഭേദപ്രതീതി വൎണ്ണകൃത

---

* ഒരുവിധത്തിലും കഴിയുകയില്ല. അതുകൊണ്ട് പ്രത്യുച്ചാരണം ഉണ്ടാകുന്ന ഭേദപ്രതീതി വൎണ്ണസ്വരൂപവിഷയമല്ല, പരോപാധിജനിതമാണെന്നു സാരം.

മല്ല; ധ്വനികൃതമാണെന്നു പറഞ്ഞാൽ യാതൊരു ദോഷവുമില്ല.

എന്നാൽ പിന്നെ ഈ ധ്വനിയെന്നു പറയുന്നത് എന്താണ്? ദൂരത്തിൽനിന്നു ചെവിക്കൊടുക്കുമ്പോൾ വർണ്ണങ്ങളെത്തിരിച്ചറിയാതെ അവയിൽനിന്നും കവിഞ്ഞ യാതൊന്നു കർണ്ണപഥത്തിൽ അവതരിക്കുകയും നികടവർത്തിക്കു യാതൊന്നു പടുത്വം അല്ലെങ്കിൽ ഉച്ചത്വം അല്ലെങ്കിൽ പാരുഷ്യം, മൃദുത്വം മുതലായ ഭേദത്തെ വർണ്ണങ്ങളിൽ കലർത്തുകയും ചെയ്യുന്നുവോ അതു ധ്വനിയാണ്. ഈ ധ്വനി നമിത്തമാണ് വർണ്ണോച്ചാരണത്തിൽ ഉദാത്താദിവിശേഷങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നത്; വർണ്ണസ്വരൂപനിമിത്തമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ വർണ്ണങ്ങളെ ഉച്ചരിക്കുമ്പോഴൊക്കെയും അവയുടെ ഏകത്വവിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നുണ്ട്. (ഉച്ചാരണംതോറും വർണ്ണങ്ങൾ അനുവർത്തിക്കുകയും ധ്വനി വ്യാവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ടെന്നു സാരം) ഉദാത്താദിഭേദപ്രതീതികൾ ധ്വനിനിമിത്തമാണെന്നു വരുമ്പോൾ അവയ്ക്കു് ഒരു ആലംബനം അല്ലെങ്കിൽ അടിസ്ഥാനമുണ്ട്. അങ്ങിനെയല്ലാത്തപക്ഷം ഏകത്വവിജ്ഞാനത്തെ പ്രത്യുച്ചാരണം ജനിപ്പിക്കുന്ന വർണ്ണങ്ങളുടെ നിർഭേദത്വം കാരണം ഉദാത്താദിവിശേഷങ്ങൾ കൌഷ്ഠ്യവായുവിനു താല്വാദിസ്ഥാനങ്ങളോടുള്ള സംയോഗവിഭാഗങ്ങളെക്കൊണ്ടുണ്ടായതാണെന്നു കല്പിക്കണം. എന്നാൽ ഈ സംയോഗവിഭാഗങ്ങൾ അപ്രത്യക്ഷങ്ങളാകയാൽ അവയെ ആശ്രയിച്ചുള്ള വിശേഷങ്ങൾ വർണ്ണങ്ങളിലുള്ളതായി സ്ഥാപിക്കുന്നത് ശക്യമാകായ്കയാൽ ഉദാത്താദിവിശേഷപ്രതീതികൾ നിരാലംബനങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ നിരാസ്പദങ്ങൾതന്നെയായി ഭവിക്കും.

അത്രയുമല്ല ഉദാത്താദിഭേദത്തോടു കൂടി പ്രത്യഭിജ്ഞാനം ഉണ്ടാക്കുന്ന വർണ്ണങ്ങൾക്കുതന്നെ ഭേദം ഭവിക്കും എന്നു സിദ്ധാന്തിച്ചുകൂടാ. ഒന്നിൻെറ ഭേദം കാരണം ഭേദരഹിതമായ മറെറാന്നു ഭേദത്തെ അർഹിക്കുന്നില്ല. വ്യക്തികൾക്കു ഭേദമുണ്ടാകകാരണം ജാതിയും ഭിന്നമാണെന്നാരും ധരിക്കു

ന്നില്ല. * വർണ്ണങ്ങളിൽനിന്നുതന്നെ അർത്ഥപ്രതീതിയുണ്ടാക യാൽ സ്ഫോടത്തെക്കല്പിക്കുന്നത് വ്യർത്ഥമാണ്.

ഇവിടെ, "ഞാൻ സ്ഫോടത്തെ വെറുതെ കല്പിക്കയല്ല ചെയ്യുന്നത്. ഞാൻ അതിനെ പ്രത്യക്ഷമായി ഗ്രഹിക്ക അ ല്ലെങ്കിൽ അറിയുകതന്നെയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഓരോ ഓരോ വ ർണ്ണങ്ങളുടെ ഗ്രഹണംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന സംസ്കാരം ബുദ്ധിയിൽ പ്പതിയുമ്പോൾ സ്ഫോടം ബുദ്ധിയിൽ പെട്ടെന്നു ഉദിക്കുന്നു" എ ന്നു പൂർവ്വപക്ഷി പറയുന്നതായാൽ അതു സാധുവാകയില്ല. ഇ ങ്ങിനെ ഉദിക്കുന്ന ജ്ഞാനവും വർണ്ണവിഷയമാണ്. ഓരോ വ ർണ്ണങ്ങളേയും ഗ്രഹിച്ചുകഴിഞ്ഞതിന്റെ ശേഷം മാത്രമാണ് ഗോവ് എന്ന ഈ ഏകജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നത്. ഈ ഏക ജ്ഞാനം സമസ്തവർണ്ണവിഷയം ആണ്; അന്യപദാർത്ഥവിഷയ മല്ല. ഇത് ഇങ്ങിനെയാണെന്നെങ്ങിനെ ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു? ഈ ഏകജ്ഞാനത്തിൽ ഗോശബ്ദത്തിൽ ഉൾപ്പെട്ട ഗകാരാദി വർണ്ണങ്ങൾ അനുവർത്തിക്കയും അന്യങ്ങളായ ദകാരാദികൾ വ്യാ വർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ. ഈ ജ്ഞാനത്തി ന്റെ വിഷയം ഗകാരാദികളിൽനിന്ന് അന്യാർത്ഥമായ സ്ഫോ ടമാണെങ്കിൽ ദകാരാദികൾ എന്നപോലെ ഗകാരാദിയും ഈ ജ്ഞാനത്തിൽനിന്നു വ്യാവർത്തിക്കുമായിരുന്നു അല്ലെങ്കിൽ വേർ വിട്ടമായിരുന്നു. എന്നാലങ്ങിനെ ഗകാരാദികൾ വ്യാവർത്തി ക്കുന്നില്ല: അതുകൊണ്ട് ഈ ഏകജ്ഞാനം വർണ്ണവിഷയമായ സ്മൃതിതന്നെയാണ്.

വർണ്ണങ്ങൾ അനേകങ്ങളാകയാൽ അവ ഏകജ്ഞാനവി ഷയമാകുക എന്നത് സംഗതമല്ല എന്ന് ആക്ഷേപത്തിന്നു സ മാധാനം പറയാം. വരി അല്ലെങ്കിൽ നിര, വനം (വൃക്ഷസ മൂഹം), സേനാ, പത്ത്, ശതം, സഹസ്രം എന്നു തുടങ്ങിയു

---

* ഗോവ്യക്തികൾ നാനാകൃതികളാണെങ്കിലും അവയിൽ ഗോ ത്വം അഭിന്നമാണ്. അതുപോലെ ധ്വനികളിൽ വർണ്ണങ്ങൾ അഭിന്നങ്ങ ളാണെന്നു സാരം.

ള്ള അനേകങ്ങൾ ഏകജ്ഞാനവിഷയങ്ങളായിക്കാണുന്നതുകൊണ്ട് അനേകത്തിനും ഏകബുദ്ധിവിഷയത്വം സംഭവിക്കുന്നു. ഗോവ് എന്നത് നിരവയവമായ ഒരു ഒററവാക്കാണെന്നു തോന്നുന്നത് അനേകവർണ്ണങ്ങളിൽ ഒന്നിച്ച് ഏകാർത്ഥം നിശ്ചയിച്ചതുകൊണ്ടാണ്. വനം, സേനാ മുതലായ ജ്ഞാനംപോലെ ഇതും ഔപചാരികമാണ്.

ഇവിടെ ഇനിയും ആക്ഷേപിക്കുന്നു:—വർണ്ണങ്ങൾതന്നെ മുഴുവൻ ഒന്നിച്ചുകൂടി ഏകജ്ഞാനവിഷയമായി പദമായി ഭവിക്കുന്നു എങ്കിൽ ജാരാ-രാജാ, കപി-പിക, എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ളവയിൽ പദഭേദജ്ഞാനം ജനിക്കുന്നതല്ല. കാരണം രണ്ടുദിക്കിലും ഒരേ വർണ്ണങ്ങളാണ് പ്രകാശിക്കുന്നത്. ഇതിനു മറുവടി പറയാം. ഈവിധയുഗ്മത്തിലെ ഓരോ അംഗത്തിലും സമസ്തവർണ്ണങ്ങളുടേയും ജ്ഞാനമുണ്ടെങ്കിലും വർണ്ണങ്ങൾ നിയതക്രമത്തെ അനുസരിക്കുമ്പോൾ മാത്രമേ പദജ്ഞാനത്തെ ജനിപ്പിക്കുന്നുള്ളു. ഉറുമ്പുകൾ ഒന്നിൻെറ പിന്നാലെ ഒന്ന് എന്ന ക്രമത്തെ അനുസരിച്ചു അരിക്കുമ്പോൾ മാത്രമേ അവ നിര, അല്ലെങ്കിൽ വരി എന്ന ജ്ഞാനത്തെ ഉദിപ്പിക്കുന്നുള്ളു. ഇതുപോലെതന്നെ ക്രമാനുരോധികളായ വർണ്ണങ്ങൾ മാത്രമേ പദജ്ഞാനം ഉണ്ടാക്കുകയുള്ളൂ. വർണ്ണങ്ങൾക്കു ഭേദമില്ലാത്ത ദിക്കിൽ ഭിന്നപദജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നത് ക്രമഭേദംകൊണ്ടാണ് എന്ന അവഗതി വിരുദ്ധമല്ല. ഈ വർണ്ണങ്ങൾ നിയതക്രമത്തോടും നിയതസംഖ്യയോടുംകൂടി വൃദ്ധവ്യവഹാരത്തിൽ അല്ലെങ്കിൽ പരമ്പരയായി നടപ്പിൽവന്ന പ്രയോഗത്തിൽ ഗ്രഹിക്കപ്പെട്ട അർത്ഥത്തോടു സംബന്ധമുള്ളവയായിത്തീന്ന് ഓരോരുത്തരും അവയെ പ്രയോഗിക്കുമ്പോൾ ഓരോന്നോരോന്നായി വർണ്ണങ്ങളെ ഗ്രഹിച്ചശേഷം സമസ്തവർണ്ണങ്ങളേയും ഒന്നിച്ചു സ്മരിക്കുന്ന ബുദ്ധിയിൽ ഈ വർണ്ണങ്ങൾ താദൃശങ്ങളായിത്തന്നെ അല്ലെങ്കിൽ നിയതക്രമാദിസഹിതമായ്ത്തന്നെ അവഭാസനംചെയ്തു് അതാത് അർത്ഥങ്ങളെ വ്യതിക്രമംകൂടാതെ ദ്യോതിപ്പിക്കും എന്നിങ്ങിനെയുള്ള വർണ്ണവാദികളുടെ കല്പനയാണ് അധികം ലഘുവാ

യിട്ടുള്ളത്. സ്ഫോടവാദികൾക്ക് വർണ്ണങ്ങളാണ് അർത്ഥബോധത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്നത് എന്ന പ്രത്യക്ഷാനുഭവത്തെ ത്യജിക്കേണ്ടതായും അപ്രത്യക്ഷമായ സ്ഫോടത്തെക്കല്പിക്കേണ്ടതായും വരുന്നു. വർണ്ണങ്ങളെ പശ്ചാൽഗ്രഹിച്ചശേഷം അവ സ്ഫോടത്തേയും സ്ഫോടം അർത്ഥത്തേയും വ്യഞ്ജിപ്പിക്കുന്നു എന്ന കല്പന അധികം വക്രം അല്ലെങ്കിൽ വളഞ്ഞത് ആകുന്നു. (വർണ്ണവാദികളുടെ കല്പനയ്ക്കു ളള്ളതപം കൂടുമെന്ന് സാരം). അഥവാ വർണ്ണങ്ങൾ പ്രത്യുച്ചാരണം ഭിന്നങ്ങളാണെന്നുതന്നെ ഇരിക്കട്ടെ. അപ്പോഴും അവയുടെ ഏകത്വവിജ്ഞാനത്തിന്ന് ആസ്പദമായിട്ട ഓരോവർണ്ണത്തിന്നും ജാതിയുള്ളതായി അവശ്യം ഗ്രഹിക്കണം. അങ്ങിനെ ഗ്രഹിക്കുമ്പോൾ അർത്ഥത്തെ പ്രകാശിപ്പിക്കുക എന്ന ധർമ്മം വർണ്ണങ്ങളിൽ ഇരിക്കുന്നതായിക്കാണിച്ചതിനെ വർണ്ണജാതിയിലേക്ക പ്രവേശിപ്പിക്കേണ്ടതായി വരും. അപ്പോഴും നിത്യങ്ങളായ ശബ്ദങ്ങളിൽനിന്നാണ് ദേവാദിവ്യക്തികളുടെ ഉൽപത്തി എന്നത് നിർബ്ബാധമായിത്തന്നെ ഇരിക്കും. 28. *

---

* വാദപ്രതിവാദങ്ങളുടെ സാധുതാവിമർശനത്തെ വിസ്തരഭയം അനുവദിക്കുന്നില്ല. ഇവിടത്തെ വിവാദം വാസ്തവത്തിൽ കേവലം വാഗ്വിഷയമാണ്, അർത്ഥവിഷയമല്ല. അർത്ഥോൽപത്തി ശബ്ദത്തിൽനിന്നാണെന്നിരുഭാഗക്കാരും സമ്മതിക്കുന്നു. എന്നാൽ ആ ശബ്ദം വർണ്ണരൂപമെന്നു മീമാംസകനും സ്ഫോടരൂപമെന്നു വൈയാകരണനും വാദിക്കുന്നു. നിലത്തെഴുത്ത് കഴിഞ്ഞൊാലയിൽക്കൂട്ടിയ ബാലൻ ഗണപതിശബ്ദത്തിലെ അക്ഷരങ്ങളെക്കൂട്ടിവായിക്കുന്ന ക്രമം നോക്കുക:—"ഗ—ണ—പ—തി; ഗ—ണ—പ—തി; ഗ—ണ—പ—തി; ഗ.ണ.പ.തി; ഓ! ശരി. ഗണപതി; ഗണപതി!" ഇവിടെ വർണ്ണാത്മകമായ ഗണപതിശബ്ദം ഓ! ശരിക്കു അടുത്തു മുമ്പുള്ള ഗ.ണ.പ.തിയോടുകൂടി അവസാനിച്ചു എന്നും ആ ഗ.ണ.പ.തി എന്ന വർണ്ണസാമസ്ത്യം ഗണപതി എന്ന അർത്ഥത്തെയല്ല വ്യഞ്ജിപ്പിക്കുന്നത് എന്നാൽ "ഓ ശരി"ക്കുശേഷം രണ്ടു പ്രാവശ്യം വരുന്ന ഗണപതി എന്ന സ്ഫോടരൂപത്തെയാണ് എന്നും ഈ സ്ഫോടരൂപമാണ് ഏകദന്തലംബോദരശുണ്ഡാദിലക്ഷണത്തോടുകൂടിയ ഗണപതി എന്ന അർത്ഥത്തെ വ്യഞ്ജിപ്പിക്കുന്നത് എന്നും ആണ് വൈയാകരണമതം. അർത്ഥാഭിവ്യഞ്ജകമായ ശ

അത ഏവച നിത്യത്വം. 29.

അതിനാൽതന്നെ സാധിപ്പൂ,
വേദനിത്യത്വവും പുനഃ. 29.

വേദത്തിന്നു സ്വതന്ത്രനായ ഒരു കർത്താവ് അല്ലെങ്കിൽ പ്രണേതാവുള്ളതായി ആരുംതന്നെ ഓർക്കുന്നില്ല എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള കാരണങ്ങളെക്കൊണ്ട് വേദത്തിൻെറ നിത്യത്വം നിലനിന്നു വന്നിരുന്നു. അങ്ങിനെ ഇരിക്കുമ്പോൾ, വേദശബ്ദങ്ങളിൽനിന്നാണ് അനിത്യങ്ങളായ ദേവാദിവ്യക്തികളുടെ ഉൽപത്തി എന്ന ജ്ഞാനംകൊണ്ട് വേദനിത്യത്വത്തിന്ന് ഭംഗം നേരിടുന്നതായി ശങ്കിച്ചു. * ഈ ശങ്കയേ 'അതഃ പ്രഭവാൽ' എന്ന പൂർവ്വസൂത്രംകൊണ്ടു പരിഹരിച്ചു. ഈ സൂത്രം സ്ഥിതമായ ആ വേദനിത്യത്വത്തെത്തന്നെ ഒന്നുകൂടി ദൃഢീകരിക്കുന്നു. (ഉറപ്പിക്കുന്നു).

ബ്ദരൂപത്തെ സ്ഫോടമെന്നും സ്ഫോടജനകമെങ്കിലും സാക്ഷാൽ അല്ലെങ്കിൽ നേരിട്ട് അർത്ഥത്തെ വ്യഞ്ജിപ്പിക്കാത്ത ശബ്ദരൂപത്തെ വർണ്ണാത്മകമെന്നും പറയുന്നു.

ഉപവർഷമതം—വൈയാകരണൻെറ സ്ഫോടം കേവലം നിരർത്ഥികയായ ഒരു കല്പനയാണ്. 'ഓ ശരി'ക്കു മുമ്പുള്ള ഗ.ണ.പ.തിശബ്ദത്തിൻെറ ഗ്രഹണംതന്നെ പരിപക്വമാകുന്നത് പിൻവരുന്ന വർണ്ണാത്മകംതന്നെയായ ഗണപതിശബ്ദഗ്രഹണത്തോടുകൂടിയാണ്. ഗ.ണ.പ.തി.യും ഗണപതിയും രണ്ടും രണ്ടല്ല. ഒന്നുതന്നെയാണ്. ഗ.ണ.പ.തി. പരിപക്വമാകുമ്പോൾ ഗണപതിയാകുന്നു.

ഇരുകക്ഷികളുടേയും വാദത്തെ ഒരു ദൃഷ്ടാന്തംകൊണ്ടു വെളിവാക്കാം. നേന്ത്രപ്പഴം എന്നത് വൈയാകരണൻെറ അനർത്ഥികയായ ഒരു സൃഷ്ടിയാണ്. അങ്ങിനെ ഒരു വസ്തുവില്ല. വൈയാകരണൻ നേന്ത്രപ്പഴം എന്നു പറയുന്നത് മീമാംസകൻെറ നേന്ത്രക്കായ നല്ലവണ്ണം പാകംവന്നതുതന്നെയാണ്।

* ശബ്ദാർത്ഥങ്ങൾ നിത്യങ്ങളും അയുതസിദ്ധങ്ങളും ആണെന്നാണ് മതം. എന്നാൽ ഇന്ദ്രൻ എന്ന വ്യക്തി അനിത്യമാകുമ്പോൾ തദ്വാചകമായ വേദത്തിലെ ഇന്ദ്രശബ്ദവും അനിത്യമാകയില്ലയൊ എന്നാണ് ശങ്ക.

"അതുകൊണ്ടുതന്നെ വേദനിത്യത്വവും" എന്നാണ് ഉറപ്പിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അല്ലെങ്കിൽ നിത്യജാതിരൂപേണയുള്ള ദേവാദിജഗത്തിനെ വ്യഞ്ജിപ്പിക്കുന്നത് വേദശബ്ദമാകകൊണ്ട് വേദശബ്ദവും നിത്യമെന്ന് അറിഞ്ഞുകൊള്ളണം. "യാജ്ഞികന്മാർ പ്രാക്തനസുകൃതകർമ്മംകൊണ്ട് വേദഗ്രഹണയോഗ്യതയെ പ്രാപിച്ചിട്ട് ഋഷികളിൽ പ്രവിഷ്ടമായിരിക്കുന്ന വേദത്തെ ഗ്രഹിച്ചു" (ഋഗ്വേദസംഹിതാ-10-71-3) എന്ന മന്ത്രവർണ്ണം അങ്ങിനെതന്നെ പരമ്പരയായും നിത്യമായിരിക്കുന്ന വേദത്തെത്തന്നെ അവർ ഗ്രഹിച്ചതായിക്കാണിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വേദവ്യാസസ്മൃതിയും ഇങ്ങിനെതന്നെ പറയുന്നു:—"അവാന്തരകല്പാദിയിലുണ്ടായ സ്വയംഭുവിൻെറ അനുജ്ഞയെ അനുസരിച്ച് മഹർഷിമാർ യുഗാവസാനത്തിൽ തിരോഹിതങ്ങളായിക്കിടന്നിരുന്ന വേദങ്ങളേയും ഇതിഹാസങ്ങളേയും തപസ്സുകൊണ്ട് വീണ്ടെടുത്തു" എന്നാണ് പറയുന്നത്. 29.

സമാനനാമരൂപത്വാച്ചാവൃത്താവപ്യവിരോ
ധോദർശനാൽ സ്മൃതേശ്ച. 30.

ആവൃത്തിയതിലും പിന്നെ നാമരൂപങ്ങൾ സാമ്യം
വിരോധമതിനാൽത്തീരും ശ്രുതിസ്മൃതികൾ സാക്ഷികൾ. 30.

ഇനിയും തുടങ്ങട്ടെ. പശു മുതലായ വ്യക്തികളെപ്പോലെ ദേവാദിവ്യക്തികളും നിരന്തരപ്രവാഹത്തിന്നു ഭംഗംവരാതെ ജനിച്ചും മരിച്ചുംകൊണ്ടിരിക്കയാൽ അഭിധായകൻ, അഭിധാനം, അഭിധേയം എന്നീ ത്രിവിധവ്യവഹാരികസംബന്ധത്തിന്നു വിച്ഛേദം അല്ലെങ്കിൽ നാശം നേരിടുന്നില്ല. ശബ്ദാർത്ഥങ്ങളുടെ ഈ സംബന്ധനിത്യത്വം വേദശബ്ദങ്ങളുടെ നിത്യത്വത്തിന്നെതിരായിപ്പുറപ്പെടുവിച്ച വിരോധത്തെ പരിഹരിച്ചുകൊള്ളട്ടെ; എന്നാൽ ഈ ത്രൈലോക്യം മുഴുവനും നാമരൂപങ്ങളെ വെടിഞ്ഞ് മഹാപ്രളയകാലത്ത് യാതൊരു ഭാഷണവുംകൂടാതെ

തിരെ ലയിച്ചുപോകുകയും അനന്തരം മഹാസൎഗ്ഗകാലത്ത് പു തുതായുണ്ടാകുകയും ചെയ്യുന്നതായി ശ്രുതിസ്മൃതികൾ എപ്പോൾ പറയുന്നുവോ അപ്പോൾ ശബ്ദനിത്യത്വം അവിരോധമായി എങ്ങിനെ ഭവിക്കുന്നു?

ഈ ചോദ്യത്തിന്നു മറുവടിയായി "നാമരൂപങ്ങൾ മാറാതെ ഏകരൂപംതന്നെ ആയിരിക്കകൊണ്ട്" എന്നു പറയുന്നു. അപ്പോഴും അല്ലെങ്കിൽ ജഗത്തിൻെറ മഹാപ്രളയത്തേയും മഹാസൎഗ്ഗത്തേയും സ്വീകരിക്കുമ്പോഴും സംസാരം അല്ലെങ്കിൽ ജഗത്ത് അനാദിയാണെന്നു ധരിച്ചുകൊള്ളണം. "ഉപപദ്യതേചാപ്യുപലഭ്യതേ ച" (ബ്രഹ്മസൂത്രം 2-1-36) ഈ സൂത്രത്തിൽ സംസാരം അനാദിയാണെന്ന് ആചാൎയ്യർ പ്രതിപാദിക്കുകയും ചെയ്യും. സുഷുപ്തിപ്രബോധങ്ങളിൽ പ്രലയപ്രഭവങ്ങൾ ഉള്ളതായി ശ്രുതി പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും സുഷുപ്തിക്കുമുമ്പും പിമ്പുമുള്ള പ്രബോധങ്ങളിൽ ഒരുവൻെറ വ്യാവഹാരിക ജീവിതം ഒന്നുതന്നെയായി അനുഭവപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് സുഷുപ്തിയാൽ അന്തരിതമായ രണ്ടു പ്രബോധത്തിൻെറയും ഏകീഭാവത്തിന്നു യാതൊരു വിരോധവും നേരിടുന്നില്ല. എന്നതുപോലെതന്നെ കല്പാന്തരങ്ങളിൽ അല്ലെങ്കിൽ പ്രതികല്പം ഉണ്ടാകുന്ന സൎഗ്ഗപ്രതിസൎഗ്ഗംകൊണ്ട് ജഗത്തിൻെറ അല്ലെങ്കിൽ സംസാരത്തിൻെറ അനാദിത്വത്തിന്നും ഹാനിവരുന്നില്ലെന്നു കണ്ടുകൊള്ളണം. സ്വാപപ്രബോധങ്ങളിലെ പ്രളയപ്രഭവങ്ങളെ വേദത്തിൽ ഇങ്ങിനെ പറയുന്നു. "യാതൊരു സമയത്ത് സ്വപ്നം യാതൊന്നും കാണാതെ സുഷുപ്തനായി ഭവിക്കുന്നു, അപ്പോൾ ജീവൻ പ്രാണനോടുകൂടി അല്ലെങ്കിൽ പരമാത്മാവിനോടുകൂടി ഒന്നായി ഭവിക്കുന്നു. അപ്പോൾ വാക്ക് സമസ്തനാമങ്ങളോടും ചക്ഷുസ്സ് സൎവ്വരൂപങ്ങളോടും ശ്രോത്രം സൎവ്വശബ്ദങ്ങളോടും മനസ്സ് സൎവ്വജ്ഞാനങ്ങളോടും കൂടി അവനിൽ ലയിക്കുന്നു. ആ ജീവൻ എപ്പോൾ ഉണരുന്നുവോ അപ്പോൾ ജ്വലിക്കുന്ന അഗ്നിയിൽനിന്ന് എല്ലാദിക്കുകളിലേക്കും വിഷ്ഫുലിംഗങ്ങൾ (തീപ്പൊരികൾ) പുറപ്പെടുംപോലെത

ന്നെ ആ പരമാത്മാവിങ്കൽനിന്ന് സർവ്വപ്രാണന്മാരും അവ രവരുടെ സ്ഥാനങ്ങളിലേക്കും പ്രാണന്മാരിൽനിന്നു ദേവന്മാരും ദേവന്മാരിൽനിന്നു ലോകങ്ങളും പുറപ്പെടുന്നു" (കൌഷീതകിബ്രാഹ്മണം 3-3)

പൂർവ്വപക്ഷി—അതിരിക്കട്ടെ, നിദ്രയിൽ അവനവന്റെ ജീവിതത്തിന്നു അല്ലെങ്കിൽ ബോധത്തിന്നല്ലാതെ മറ്റുള്ളവരുടേതിന്നു വിച്ഛേദം ഭവിക്കായ്കകൊണ്ടും സുപ്തോത്ഥിതന്ന് സ്വയംതന്നെ പൂർവ്വപ്രബോധജീവിതത്തോടുള്ള ഏകീഭാവസംബന്ധം അനുഭവപ്പെടുന്നതുകൊണ്ടും ഉറങ്ങിയുണരുന്നവന്ന് പൂർവ്വജീവിതത്തോടുള്ള ഏകീഭാവം ഉപപന്നംതന്നെ. എന്നാൽ ഒരു മഹാപ്രളയത്തിലാകട്ടെ സർവ്വജീവിതത്തിന്നും നാശം ഭവിക്കുന്നതുകൊണ്ട് മറെറാരു ജന്മത്തിലെ ജീവിതത്തോടു ഈ ജന്മത്തിലെ ജീവിതത്തിന്റെ ഏകീഭാവം അനുഭവപ്പെടുവാൻ കഴിയാത്തതുപോലെ മറെറാരു കല്പത്തെ ഈ കല്പത്തോടു ഒന്നായി ഘടിപ്പിക്കുന്നതും അശക്യംതന്നെ. ദൃഷ്ടാന്തദാർഷ്ടാന്തികങ്ങൾ വിഷമങ്ങൾ (വിസദൃശങ്ങൾ) ആണ്.

സിദ്ധാന്തി—നിങ്ങൾ പറയുന്നത് ഒരു ദോഷമല്ല. ഒരു മഹാപ്രളയത്തിൽ സർവ്വജീവിതങ്ങളും നശിക്കുമെങ്കിലും പരമേശ്വരന്റെ അനുഗ്രഹംഹേതുവായിട്ട് ഹിരണ്യഗർഭാദികളായ ഈശ്വരന്മാർക്ക് മറെറാരു കല്പത്തിൽ തങ്ങൾക്കുണ്ടായിരുന്ന ജീവിതത്തോടു ഈ കല്പത്തിൽ തങ്ങൾക്കുള്ള ജീവിതത്തിന്റെ ഏകത്വാനുഭൂതിയുണ്ടാകാം എന്നത് സംഗതമാണ്. പ്രാകൃതന്മാരായ ജീവികൾ തങ്ങളുടെ ജന്മാന്തരജീവിതങ്ങളെ അനുസന്ധാനം ചെയ്യുന്നതായി കാണപ്പെടുന്നില്ലെങ്കിലും തന്നിമിത്തം ഈശ്വരന്മാരും പ്രാകൃതന്മാരെപ്പോലെതന്നെയായി ഭവിക്കേണമെന്നില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ മനുഷ്യൻമുതൽ തൃണങ്ങൾവരെയുള്ളവസ്തു ഒക്കേയും പ്രാണിത്വം സമാനമാണെങ്കിലും മനുഷ്യാദിസ്തംബാന്തം പ്രാണികളിൽ പിമ്പേപിമ്പേ വരുന്നവക്ക് ജ്ഞാനൈശ്വര്യാദിപ്രതിബന്ധം കൂടിക്കൂടി വരുന്നതായിക്കാണപ്പെടുകയും മനുഷ്യൻതന്നെ തുടങ്ങി ഹിരണ്യ

ഗർഭൻവരെയുള്ളവരിൽ പിമ്പുപിമ്പു വരുന്നവക്ക് ജ്ഞാനൈ ശ്വര്യാദികൾ കൂടിക്കൂടി പ്രകാശിക്കുന്നതായി ശ്രുതിസ്മൃതികൾ പറയുകയും ചെയ്യുന്നു. ശ്രുതിസ്മൃതികളിൽ പലേടത്തും പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ഈ വാസ്തവത്തെ പ്രതിഷേധിക്കുന്നത് ശക്യമല്ല; അതുഹേതുവായിട്ടും കഴിഞ്ഞ കല്പത്തിൽ സാധിച്ചിട്ടുള്ള പ്രശസ്തജ്ഞാനകർമ്മാക്കളായി ഈ കല്പത്തിന്റെ ആദിയിൽ വീണ്ടും ജനിക്കുന്നവരായി, പരമേശ്വരാനുഗ്രഹത്തോടുകൂടിയവരായി ഈശ്വരന്മാരായിരിക്കുന്ന ഹിരണ്യഗർഭാദികൾക്ക് സ്വപ്നോത്ഥിതന്ന് പൂർവ്വപ്രബോധാനുസന്ധാനം എന്നപോലെ പൂർവ്വകല്പത്തിൽ തങ്ങൾക്കുണ്ടായിരുന്ന ജീവിതത്തോടു വർത്തമാന കല്പത്തിൽ തങ്ങൾക്കുള്ള ജീവിതത്തിന്റെ ഏകത്വാനുഭൂതി ഉണ്ടാകാം എന്നത് അസംഭവ്യമല്ല. ശ്രുതിയും അങ്ങിനെതന്നെ പറയുന്നു: "യാവനൊരുവൻ ആദ്യം ബ്രഹ്മാവിനെ സൃഷ്ടിച്ച് അവന്നായിക്കൊണ്ട് വേദങ്ങളെ പ്രേഷണംചെയ്കയും ചെയ്യുന്നു, ആത്മജ്ഞാനപ്രകാശനായ ആ ദേവനെ മുമുക്ഷുവായ ഞാൻ ശരണംപ്രാപിക്കുന്നു" (ശ്വേതാശ്വതരം 6_18) (വേദങ്ങളെ പ്രേഷണംചെയ്ക എന്നതിന്റെ അർത്ഥം ബ്രഹ്മാവിന്റെ ബുദ്ധിയെ പ്രാപിപ്പിക്ക അല്ലെങ്കിൽ ബുദ്ധിയിൽ അവയെ ആവിർഭവിപ്പിക്കുക എന്നാണ്) "മധുച്ഛന്ദസ്സ് മുതലായ ഋഷിമാർ ദശമണ്ഡലാത്മകമായ ഋഗ്വേദത്തിലെ ദാശതയികളെ അല്ലെങ്കിൽ ഋക്കുകളെ സാക്ഷാൽകരിച്ചു" എന്ന് ശൌനകാദികൾ സ്മരിക്കുന്നു. ഓരോ വേദത്തിന്നും ഇങ്ങിനെതന്നെ കാണ്ഡം ഋഷി മുതലായവയെ സ്മൃതി പറയുന്നുണ്ട്. മന്ത്രംകൊണ്ടുള്ള അനുഷ്ഠാനം ഋഷിജ്ഞാനത്തോടുകൂടി ആയിരിക്കണമെന്ന് ശ്രുതിയും പറയുന്നു. "ഋഷിഃ, യോഗം, ഛന്ദസ്സ്, ദേവതാ, വിനിയോഗം എന്നിവയെ ഓരോ മന്ത്രത്തിലും അറിയാതെ ആ മന്ത്രംകൊണ്ട് യജിപ്പിക്കയോ അധ്യയനംചെയ്യിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നവൻ സ്ഥാവരമായി ജനിക്കുകയോ നരകത്തെ പ്രാപിക്കുകയോ ചെയ്യും" (ആർഷേയബ്രാഹ്മണം 1) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങി "അതുകൊണ്ട് ഋഷ്യാദികളെ മന്ത്ര

ങ്ങൾതോറും ഗ്രഹിക്കുക'' എന്നു പറയുന്നു. ജീവികളുടെ സുഖപ്രാപ്തിക്കുവേണ്ടി ധർമ്മത്തെ വിധിക്കുകയും ദുഃഖപരിഹാരത്തിനുവേണ്ടി അധർമ്മത്തെ പ്രതിഷേധിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. രാഗദ്വേഷങ്ങളുടെ വിഷയങ്ങൾ ലോകാനുഭവംകൊണ്ടോ വേദോക്തികൊണ്ടോ അറിയപ്പെട്ടിട്ടുള്ള സുഖദുഃഖങ്ങളാണ്, തദ്വിലക്ഷണങ്ങളായ യാതൊന്നുമല്ല. അതുകൊണ്ട് പൂർവ്വജന്മത്തിലെ ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളുടെ ഫലരൂപമായി വരുന്ന ഉത്തരസൃഷ്ടി, പൂർവ്വസൃഷ്ടിക്കു സദൃശിയായിത്തന്നെ ഭവിക്കുന്നു. സ്മൃതിയും അങ്ങിനെതന്നെ പറയുന്നു:— "പ്രാണികളുടെ ഇടയിൽ യാവർചിലർ ഏതേതു കർമ്മങ്ങളെ പൂർവ്വജന്മത്തിൽ ചെയ്തുവോ തജ്ജാതീയകർമ്മങ്ങളെത്തന്നെ അവർ വീണ്ടും വീണ്ടും സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുമ്പോഴും ചെയ്യും. പ്രാക്തനകർമ്മങ്ങൾ സോപദ്രവങ്ങളോ നിരുപദ്രവങ്ങളോ മൃദുക്കളോ ക്രൂരങ്ങളോ ധർമ്മങ്ങളോ അധർമ്മങ്ങളോ സത്യങ്ങളോ അസത്യങ്ങളോ ആകട്ടെ, ആ കർമ്മവാസനാവാസിതങ്ങളാണ് അദ്യതനജന്മകർമ്മങ്ങളും. അതുകൊണ്ട് ആവക കർമ്മങ്ങളിലാവും അവരുടെ അഭിരുചി'' എന്നു പറയുന്നു.

ഈ ജഗത്തിന്നു പ്രളയമുണ്ട് എങ്കിലും അതിൻെറ ബീജശക്തി ശേഷിക്കുമാറു മാത്രമേ അത് നശിക്കുകയുള്ളൂ. ഈ ബീജശക്തിയാണ് ജഗത്തിൻെറ പുനർഭവകാരണം. അല്ലെങ്കിൽ പുനർഭവം അഹേതുകമായി പര്യവസിക്കും. പുനർഭവത്തിന്നു എന്നുവേണ്ട, ഏതു കാര്യത്തിന്നും ഏകരൂപകാരണത്തെ (ബീജത്തെ) യല്ലാതെ അനേകരൂപബീജത്തെക്കല്പിക്കുന്നത് ശക്യവുമല്ല. അതുകൊണ്ടും ഇടവിട്ടിട്ടെങ്കിലും വീണ്ടും വീണ്ടും ഉത്ഭവിക്കുന്ന ഭൂമ്യാദിലോകപരമ്പരകൾക്കും ദേവൻ, മനുഷ്യൻ, തിര്യക്ക് എന്നീ ലക്ഷണങ്ങളോടുകൂടിയ പ്രാണിശരീരതതികൾക്കും വർണ്ണം, ആശ്രമം, ധർമ്മം, ഫലം എന്നീ നിയമങ്ങൾക്കും അനാദിയായ സംസാരത്തിൽ വിഷയേന്ദ്രിയസംബന്ധത്തിന് എന്നപോലെ അഭേദ്യമായ ഒരു നിയതി അല്ലെങ്കിൽ നിയന്ത്രണം അല്ലെങ്കിൽ വ്യവസ്ഥിതിയുണ്ടെന്നു ഗ്രഹിച്ചുകൊള്ള

ണം. ഇന്ദ്രിയങ്ങളും വിഷയങ്ങളുംതമ്മിൽ ഇപ്പോഴുള്ള നിയതസംബന്ധം മുതലായ വ്യാവഹാരികതത്വങ്ങൾ കല്പംതോറും ചക്ഷുസ്സിൻെറ വിഷയം ശബ്ദം, ശ്രോത്രത്തിൻെറ വിഷയം രൂപം എന്നിങ്ങിനെയോ മേലിൽ ഒരു കല്പത്തിൽ പഞ്ചബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങളും തദ്വിഷയങ്ങളും കൂടാതെ ആറാമത് ഒരു ഇന്ദ്രിയവും തദ്വിഷയവും ഉണ്ടാകത്തക്കവണ്ണമോ മാറിമാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുമെന്ന് ഉൽപ്രേക്ഷിക്കുന്നതു ശക്യമല്ല. അതുകൊണ്ടും സർവ്വകല്പങ്ങളിലും വ്യാവഹാരികലോകം ഏകരൂപമാകയാലും കല്പാന്തരങ്ങളിൽ ഈശ്വരന്മാരുണ്ടായിരുന്ന ജീവിതങ്ങളുടെയും ഈ കല്പത്തിലുള്ള ജീവിതത്തിൻെറയും ഏകത്വം ഗ്രഹിപ്പാൻ അവൎക്ക് കഴിയുകയാലും അവർ അതേനാമരൂപങ്ങളോടുകൂടിയ വ്യക്തികളായിക്കല്പംതോറും പ്രാദുർഭവിക്കുന്നു. ജന്മങ്ങളുടെ ആവൃത്തിയിലും നാമരൂപങ്ങൾ ഒന്നുതന്നെ ആയിഭവിക്കുന്നതുകൊണ്ടു മഹാസൎഗ്ഗത്തേയും മഹാപ്രളയത്തേയും ജഗല്ലക്ഷണങ്ങളായി പരിഗ്രഹിക്കുമ്പോഴും വേദപ്രാമാണ്യാദികൾക്ക് യാതൊരു വിരോധവും (ബാധയും) ഇല്ല. നാമരൂപങ്ങൾക്ക് മാററമില്ലെന്ന് ശ്രുതിസ്മൃതികൾ കാണിക്കുന്നു:—"ധാതാവ് 'മുമ്പിൽച്ചെയ്തപോലെതന്നെ സൂൎയ്യചന്ദ്രന്മാരേയും ഗഗനത്തേയും ഭൂമിയേയും അന്തരിക്ഷത്തേയും സ്വൎഗ്ഗത്തേയും സൃഷ്ടിച്ചു." (ഋഗ്വേദസംഹിതാ 10-190-3) എന്നു ശ്രുതി പറയുന്നു. പൂർവ്വകല്പത്തിൽ സൂൎയ്യചന്ദ്രാദിജഗത്ത് എങ്ങിനെ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടുവോ അങ്ങിനെതന്നെ ഈ കല്പത്തിലും പരമേശ്വരൻ സൃഷ്ടിച്ചു എന്നാണ് ഇതിൻെറ അൎത്ഥം. അങ്ങിനെതന്നെ, "ഞാൻ ദേവന്മാരുടെ അന്നാദകൎത്താവായി ഭവിക്കട്ടെ എന്നു അഗ്നി പ്രാൎത്ഥിച്ചു. ആ അഗ്നി കൃത്തികകൾക്കായിക്കൊണ്ട് അല്ലെങ്കിൽ കൃത്തികാദേവനായ അഗ്നിക്കായിക്കൊണ്ട് എട്ടു കപാലം പുരോഡാശത്തെ അല്ലെങ്കിൽ ഹവിസ്സിനെ നൽകി അല്ലെങ്കിൽ നിവേദനംചെയ്തു" (തൈത്തിരീയബ്രാഹ്മണം 3-1-4-1) എന്നിങ്ങിനെ നക്ഷത്രേഷ്ടിവിധിയിങ്കൽ ഏതു് അഗ്നി പുരോഡാശത്തെ നൽകിയോ ആ അ

ഗ്നിക്കും ഏത് അഗ്നിക്ക് നൽകിയോ ആ അഗ്നിക്കും നാമരൂപങ്ങൾ ഒന്നാണെന്നു കാണിക്കുന്നു. ഈ ജാതിശ്രുതിയെ ഇവിടെ ദൃഷ്ടാന്തപ്പെടുത്താവുന്നതാണ്.

സ്മൃതിയും അങ്ങിനെതന്നെ പറയുന്നു:—"ഒരു കല്പത്തിൽ ഋഷികൾക്ക് ഉണ്ടായിരുന്ന നാമധേയങ്ങളേയും വേദദൃഷ്ടികളേയും തന്നെ അവർ മഹാപ്രളയം കഴിഞ്ഞു ജനിക്കുമ്പോൾ അജൻ അവക്കു കൊടുക്കുന്നു. ഓരൊ ഋതുക്കൾക്കും നാനാരൂപങ്ങളായ ചിഹ്നങ്ങളുണ്ട്. ഒരു ഋതുതന്നെ ആവത്തിക്കുമ്പോഴും ആദ്യം കണ്ട ചിഹ്നങ്ങൾതന്നെ വീണ്ടും (ആവൃത്തിയിൽ) കാണപ്പെടുന്നു. അതുപോലെതന്നെ യുഗാദികളുടെ ആവൃത്തിയിലും മുൻകണ്ടവയോടു സമാനമായ ഭാവങ്ങൾതന്നെ കാണപ്പെടുന്നു. കഴിഞ്ഞ കല്പത്തിൽ തങ്ങൾ എന്തെന്താണെന്ന് അഭിമാനിച്ചിരുന്നുവോ അതാത് അഭിമാനത്തോടുകൂടിയവരാണ് അവർ ഈ കല്പത്തിലും. ആധുനികദേവന്മാർ നാമരൂപങ്ങളെക്കൊണ്ട് അതീതദേവന്മാരോടു തുല്യന്മാരാണ്." ഈ ജാതിസ്മൃതി നോക്കേണ്ടതാണ്. 30.

മധ്വാദിഷ്വസംഭവാദനധികാരം ജൈമിനിഃ. 31.

മധ്വാദിയിലസംഭവ്യം ദേവന്മാർക്കധികാരിതാ.
അതിനാൽ ബ്രഹ്മവിദ്യയ്ക്കു-മില്ലവക്കെന്നു ജൈമിനി. 31.

ദേവാദികൾക്ക് ബ്രഹ്മവിദ്യയിലധികാരമുണ്ടെന്നു മുമ്പു പറഞ്ഞുവല്ലൊ അതിനെത്തന്നെ പയ്യാവത്തിക്കുന്നു. ദേവാദികൾക്ക് അധികാരമില്ലെന്ന് ആചായ്യൻ ജൈമിനി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. മധ്വാദിവിദ്യകളിൽ ദേവാദികൾക്കു അധികാരം സംഭവിക്കത്തക്കതല്ലായ്കകൊണ്ട് എന്നാണ് കാരണം പറയുന്നത്. ബ്രഹ്മവിദ്യയിൽ ദേവാദികൾക്ക് അധികാരം ഉള്ളതായി ഗ്രഹിക്കുമ്പോൾ എല്ലാ വിദ്യകൾക്കും വിദ്യാത്വം ഒരുപോലെ ഇരിക്കുന്നതുകൊണ്ടു മധ്വാദിവിദ്യകളിലും ദേവാദികൾക്ക് അധികാരമുള്ളതായി സ്വീകരിക്കേണ്ടി വരും.

ആ അധികാരം സംഭവിക്കത്തക്കതല്ല. (എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ "ആ ആദിത്യൻ ദേവമധുവാണ്." ഛാന്ദോഗ്യം 3-1-3) എന്ന ദിക്കിൽ മനുഷ്യർ ആദിത്യങ്കൽ മധുവിനെ അദ്ധ്യസിച്ച് ആദിത്യനെ മധുരൂപേണ ഉപാസിക്കേണ്ടിവരുന്നു. ദേവാദികളെ ഉപാസകന്മാരായി ഗ്രഹിക്കുമ്പോൾ ആദിത്യദേവൻ മററ് ഏത് ആദിത്യനെയാണ് ഉപാസിക്കേണ്ടത്? അതിനുംപുറമെ ആദിത്യങ്കൽ ഇരിക്കുന്നതായ രോഹിതാദി അഞ്ചു അമൃതങ്ങളെപ്പറഞ്ഞ് വസുക്കൾ രുദ്രന്മാർ ആദിത്യന്മാർ മരുത്തുക്കൾ സാധ്യന്മാർ എന്നീ പഞ്ചദേവഗണങ്ങൾ ക്രമേണ ലോഹിതശുക്ലകൃഷ്ണാദി പഞ്ചാമൃതങ്ങളെ ഭുജിച്ചുപജീവിക്കുന്നു എന്നുപദേശിച്ചിട്ട് "ഈ അമൃതത്തെ ഇങ്ങിനെ അറിയുന്നവൻ വസുക്കളിൽത്തന്നെ ഒരുവനായി ഭവിച്ച് അഗ്നിയാകുന്ന മുഖംകൊണ്ട് ഈ അമൃതത്തെത്തന്നെ കണ്ട് തൃപ്തനാകുന്നു" എന്നു തുടങ്ങിയ വാക്യംകൊണ്ട് വസ്വാദികളുപജീവിക്കുന്ന അമൃതങ്ങളെ അറിയുന്നവർ വസ്വാദികൾക്കുള്ള മഹിമാവിനെ പ്രാപിക്കുമെന്നു കാണിക്കുന്നു. എന്നാൽ വസ്വാദികൾക്കാകട്ടെ, അമൃതോപജീവികളായ മററു ഏത് വസ്വാദികളേയാണ് അറിയേണ്ടത്? മറേറതു വസ്വാദിമഹിമാവിനെയാണ് പ്രാപിപ്പാനുള്ളത്?

അങ്ങിനെതന്നെ "അഗ്നി ഒരു പാദം, വായു ഒരു പാദം, ആദിത്യൻ ഒരു പാദം, ദിക്കുകൾ ഒരു പാദം" (ഛാന്ദോഗ്യം 3-18-2), "വായുവാകട്ടെ സംവർഗ്ഗൻ അല്ലെങ്കിൽ പ്രവിലാപകൻ" (ഛാന്ദോഗ്യം 4-3-1), "ആദിത്യൻ ബ്രഹ്മം എന്നാണ് ആജ്ഞാപനം അല്ലെങ്കിൽ ഉപദേശം." (ഛാന്ദോഗ്യം 3-11-1) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള ദേവതാത്മോപാസനങ്ങളിൽ അതേ ദേവതാത്മാക്കൾക്കുതന്നെ അധികാരം സംഭവിക്കുന്നില്ല. അതുപോലെതന്നെ, "ഇവരാണ് ഗോതമഭരദ്വാജന്മാർ, വലത്തേത് ഗോതമൻ, ഇടത്തേത് ഭരദ്വാജൻ." (ബൃഹദാരണ്യം 2-2-4). എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങി ഋ

ഷികളെസ്സംബന്ധിച്ചുള്ള ഉപാസനാകമ്മികളും യാതൊരു ജ്യോതികൾക്കുതന്നെ അധികാരം സംഭവിക്കുന്നില്ല. 31.

എന്തുകൊണ്ടുകൂടി ദേവാദികൾക്ക് അധികാരമില്ലെന്ന് വരുന്ന സൂത്രത്തിൽപ്പറയുന്നു.

ജ്യോതിഷിഭാവാച്ച. 32.

ജ്യോതിർമ്മണ്ഡലമെന്നെല്ലോ
ദേവാദിവചനപ്പൊരുൾ
അതിനാലല്ലദേവന്മാർ
ബ്രഹ്മവിദ്യാധികാരികൾ. 32.

അഹോരാത്രങ്ങളെക്കൊണ്ട് വീണ്ടും വീണ്ടും ചുററിത്തിരിഞ്ഞിട്ട് ആകാശത്തുള്ള യാതൊരു ജ്യോതിർമ്മണ്ഡലം ജഗത്തിനെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു ആ ജ്യോതിർമ്മണ്ഡലം എന്ന അത്ഥത്തിൽ ആദിത്യൻ മുതലായ ദേവതാവചനശബ്ദങ്ങളെ പ്രയോഗിക്കുന്നുണ്ട് എന്നത് ലോകാനുഭവംകൊണ്ടും വേദത്തിലെ വാക്യശേഷങ്ങളെക്കൊണ്ടും സിദ്ധമാണ്. എന്നാൽ ഒരു ജ്യോതിർമ്മണ്ഡലത്തിന് ഹൃദയാദിവിഗ്രഹമോ ചൈതന്യമോ അത്ഥിത്വസാമത്ഥ്യാദികളോ ഉണ്ടാകുന്നതായി ഗ്രഹിക്കുവാൻ ശക്യമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ മണ്ണുപോലെ ഈ ജ്യോതിസ്സും അചേതനമായി ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ പറഞ്ഞത് അഗ്ന്യാദികൾക്കും സംബന്ധിക്കുന്നതാകുന്നു.

ഇതിരിക്കട്ടെ. മന്ത്രങ്ങൾ, അത്ഥവാദങ്ങൾ, ഇതിഹാസപുരാണങ്ങൾ, ലോകാവഗതി എന്നിവയിൽനിന്ന് ദേവാദികൾക്ക് വിഗ്രഹവത്ത്വാദികൾ ഉള്ളതായി ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് നിങ്ങൾ പറയുന്ന ദോഷം ബാധിക്കുന്നതല്ല എന്നു പറയുന്നതായാൽ അതു ശരിയാവില്ല.

ലോകാവഗതി എന്നൊരു സ്വതന്ത്രപ്രമാണമില്ല. യാതൊരു നിശ്ചിതവിശേഷത്തോടുംകൂടാത്ത പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണ

ങ്ങളെക്കൊണ്ടുതന്നെ പ്രകർഷേണ സിദ്ധിക്കുന്ന അർത്ഥത്തെത്തന്നെയാണ് ലോകാനുഭവസിദ്ധം എന്നു പറയുന്നത്. ദേവാദികളുടെ വിഗ്രഹവത്ത്വാദിക്ക് പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങളിൽ ഒന്നുംതന്നെയില്ല. ഇതിഹാസപുരാണങ്ങൾ പൌരുഷേയം അല്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യനിർമ്മിതമാകയാൽ അവയുടെ പ്രാമാണ്യം പ്രമാണാന്തരമായ കാരണത്തെ അപേക്ഷിക്കുന്നു. അർത്ഥവാദങ്ങൾ വിധിയോടുകൂടി ഏകവാക്യതയെ പ്രാപിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അവ കേവലം സംകീർത്തനപരങ്ങളും പ്രത്യേകാർത്ഥത്തോടു കൂടാത്തവയും ആണ്. (അവയ്ക്കു പ്രത്യേകാർത്ഥം കൊടുത്താൽ വാക്യഭേദം എന്ന ദോഷമുണ്ടാകും). അർത്ഥവാദങ്ങൾക്ക് വിധിയോടു ചേർന്നല്ലാതെ തനിച്ച് അല്ലെങ്കിൽ സ്വതന്ത്രമായി ഒരു അർത്ഥം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് അവയ്ക്കു പൃഥഗർത്ഥം കൊടുത്ത് ദേവാദികൾക്ക് വിഗ്രഹാദികളുണ്ട് എന്ന വാദത്തിന്ന് അർത്ഥവാദങ്ങളെ കാരണമാക്കുവാൻ പാടുള്ളതല്ല. ശ്രുത്യാദിവിനിയുക്തങ്ങളായ മന്ത്രങ്ങൾ യാഗാദികർമ്മങ്ങളെസ്സംബന്ധിച്ച സാധനങ്ങളെപ്പറവാൻവേണ്ടി മാത്രം ഉദ്ദേശിക്കപ്പെട്ടവയാണ്. മന്ത്രങ്ങൾ ഒരു വസ്തുവിൻെറ സദ്ഭാവത്തിന്നു പ്രമാണമല്ലെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ഈ പറഞ്ഞ കാരണങ്ങളെക്കൊണ്ട് ദേവാദികൾ ബ്രഹ്മവിദ്യാധികാരികളല്ല. അവക്കു ബ്രഹ്മവിദ്യയ്ക്കു അധികാരമില്ല. 32.

ഭാവം തു ബാദരായണോസ്തിഹി. 33.

ശ്രുതിയുണ്ടിഹദേവന്മാർ ബ്രഹ്മവിദ്യാധികാരികൾ
എന്നുള്ളതന്മതംപിന്നെച്ചൊല്ലുന്നുബാദരായണൻ. 33.

സൂത്രത്തിലെ 'തു' എന്ന ശബ്ദം പൂർവ്വപക്ഷത്തെ നിരാകരിക്കുന്നു. ബാദരായണാചാര്യനാകട്ടെ ദേവാദികൾക്കും ബ്രഹ്മവിദ്യാധികാരം ഉള്ളതായി ഗണിക്കുന്നു. വിഷയത്വേന ദേവതാദികൾ കൂടിക്കലന്നിരിക്കുന്ന മധുവിദ്യാദികൾക്ക് ആ ദേ

വതാദികൾതന്നെ അധികാരികളാകുക എന്നത് അസംഭവ്യമാണെങ്കിലും അന്യസാംകലനംകൂടാതെ ശുദ്ധയായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മവിദ്യയിൽ ദേവാദികൾക്ക് അധികാരം സംഭവിക്കത്തക്കതാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അർത്ഥിത്വം, സാമർത്ഥ്യം, അപ്രതിഷേധം (തള്ളിക്കളയാതിരിക്കൽ) മുതലായവയെ അപേക്ഷിച്ചാണ് അധികാരം ഇരിക്കുന്നത്. ഒരു ദിക്കിൽ അധികാരം സംഭവിക്കത്തക്കതല്ല എന്നതുകൊണ്ട് സംഭവിക്കാവുന്ന ദിക്കിൽ അധികാരത്തെ നിഷേധിക്കുന്നില്ല. ബ്രാഹ്മണാദിസർവ്വമനുഷ്യർക്കും രാജസൂയാദിസർവ്വങ്ങളിലും അധികാരം സംഭവിക്കുന്നില്ല. ഇവിടെ ന്യായമെന്തോ അതുതന്നെയാണ് ദേവാദികളുടെ കാര്യത്തിലും ന്യായം. (ബ്രാഹ്മണൻ രാജസൂയയാഗത്തിന് അധികാരിയല്ലെന്നതുകൊണ്ട് ഒരു യാഗത്തിനും അധികാരിയല്ലെന്നു വരുന്നില്ല. ശൂദ്രന് യാഗാധികാരം പ്രതിഷേധിച്ചതുകൊണ്ട് മനുഷ്യാവിശേഷത്വം നിമിത്തം ബ്രാഹ്മണക്ഷത്രിയന്മാരും യാഗത്തിൽ അനധികാരികളാകുന്നില്ല.) ബ്രഹ്മവിദ്യയെസ്സംബന്ധിച്ച് ദേവാദികളുടെ അധികാരത്തെ ശ്രുതി ഇങ്ങിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. "ദേവന്മാരുടേയും ഋഷികളുടേയും മനുഷ്യരുടേയും മദ്ധ്യേ ആരാര് ആ ബ്രഹ്മത്തെ അറിഞ്ഞുവോ അവരോരോരുത്തരും ആ ബ്രഹ്മംതന്നെ ആയി ഭവിച്ചു." (ബൃഹദാരണ്യം 1-4-10). "ബ്രഹ്മോക്തി കേട്ടിട്ട് ദേവാസുരന്മാർ യാതൊരു ആത്മാവിനെ അന്വേഷിച്ചറിഞ്ഞിട്ട് ഒരുവൻ സർവ്വലോകങ്ങളേയും സർവ്വകാമങ്ങളേയും പ്രാപിക്കുന്നുവോ ആ ആത്മാവിനെ നമുക്ക് അന്വേഷിച്ചറിയുക എന്നു പറഞ്ഞു. അതനുസരിച്ച് ദേവന്മാരുടെ ഇടയിൽ നിന്ന് ഇന്ദ്രനും അസുരന്മാരുടെ ഇടയിൽനിന്ന് വിരോചനനും (സമിൽപാണികളായി പ്രജാപതിസന്നിധിയിലേക്കു) പുറപ്പെട്ടുപോയി." (ഛാന്ദോഗ്യം 8-7-2) എന്നും പറയുന്നു. ഗന്ധർവ്വയാജ്ഞവല്ക്യസംവാദാദിസ്മൃതിയും അങ്ങിനെതന്നെ പറയുന്നു.

ദേവതാവാചകശബ്ദങ്ങൾക്ക് ജ്യോതിസ്സ് എന്നാണ് അൎത്ഥം എന്നു പറഞ്ഞുവല്ലൊ അതിന്നു സമാധാനം പറയാം. ദേവതാവചനങ്ങളായ ആദിത്യാദിശബ്ദങ്ങൾ ജ്യോതിരാദിവിഷയങ്ങളാണെങ്കിലും ചേതനന്മാരും ഐശ്വൎയ്യാദികളോടുകൂടിയവരും ആയ അതാത് ദേവതാത്മാക്കളെയാണ് ആ ശബ്ദങ്ങൾ സമൎപ്പിക്കുന്നത്. കാരണം മന്ത്രം, അൎത്ഥവാദം, പുരാണം, ഇതിഹാസം, ധൎമ്മശാസ്ത്രം എന്നിവയിൽ തദ്രൂപേണയാണ് അവരെപ്പററി വ്യവഹരിക്കുന്നത്. ദേവതമാൎക്ക് ഐശ്വൎയ്യം ഉള്ളതുകൊണ്ട് ജ്യോതിരാദിസ്വരൂപങ്ങളോടുകൂടി അവസ്ഥാനംചെയ്വാനും യഥേഷ്ടം അതാത് വിഗ്രഹങ്ങളെ പരിഗ്രഹിപ്പാനും കഴിവുണ്ട്. സുബ്രഹ്മണ്യാൎത്ഥവാദത്തിൽ ശ്രുതി അങ്ങിനെതന്നെ പറയുകയും ചെയ്യുന്നു:— "മേധാതിഥിയുടെ മേഷം എന്നതിൻെറ അൎത്ഥം ഇന്ദ്രനെന്നാണ്. കണ്വവംശജനായ മേധാതിഥിയെ ഇന്ദ്രൻ മേഷവേഷം പൂണ്ട് അപഹരിച്ചു കൊണ്ടുപോയി." (ഷഡ്വിംശബ്രാഹ്മണം 1–1) എന്നാണ് പറയുന്നത്. "ആദിത്യൻ പുരുഷവേഷം പൂണ്ട് കുന്തിയെ പ്രാപിച്ചു" എന്ന് സ്മൃതിയും പറയുന്നു. മൃത്ത് മുതലായതിലും ചേതനന്മാർ അധിഷ്ഠാനംചെയ്യുന്നതായി അറിയപ്പെടുന്നു. എങ്ങിനെയെന്നാൽ "മൃത്ത് പറഞ്ഞു, ജലം പറഞ്ഞു" എന്നും മററും വേദത്തിൽക്കാണുന്നുണ്ട്. ആദിത്യാദികളിലുള്ള ജ്യോതിസ്സ് മുതലായ ഭൂതധാതുക്കൾ അചേതനങ്ങളാണെന്നു സമ്മതിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ മന്ത്രാൎത്ഥവാദാദികളിൽ പറയുംപ്രകാരം അവയുടെ അധിഷ്ഠാതാക്കന്മാരായ ദേവതാത്മാക്കൾ ചേതനന്മാരാണെന്നാണ് പറഞ്ഞത്.

മന്ത്രാൎത്ഥവാദങ്ങളുടെ ആവശ്യം അല്ലെങ്കിൽ പ്രയോജനം മറെറാന്നാകകൊണ്ട് ദേവതകൾക്ക് വിഗ്രഹാദികൾ ഉണ്ടെന്നു പ്രകാശിപ്പാനുള്ള സാമൎത്ഥ്യം അല്ലെങ്കിൽ ശക്തി അവറ്റിക്കില്ലെന്നു പറഞ്ഞതിന്നു മറുവടി ഇതാ പറയുന്നു:—സദ്ഭാവാസദ്ഭാവങ്ങൾക്കു കാരണം സ്വാൎത്ഥത്വവും അന്യാൎത്ഥത്വവുമല്ല, എന്നാൽ പ്രതീതിയും (ഗ്രഹണം, അനുഭവം),

അപ്രതീതിയും അല്ലെങ്കിൽ അഗ്രഹണവും ആകുന്നു. ദൃഷ്ടാന്തം ഒരുവൻ പുറപ്പെടുന്നത് മറെറാരു കാര്യത്തിനുവേണ്ടിയാണെങ്കിലും വഴിയിൽ ഇലകളും പുല്ലും മററും കൊഴിഞ്ഞു കിടക്കുന്നുണ്ടെന്നുതന്നെ ഗ്രഹിക്കുന്നു.

പൂർവ്വപക്ഷി—ഈ ദൃഷ്ടാന്തം വിഷമമാണ്. ദൃഷ്ടാന്തദാർഷ്ടാന്തികങ്ങൾക്ക് സാദൃശ്യമില്ല. തൃണപർണ്ണാദികൾ പ്രത്യക്ഷവിഷയമാകകൊണ്ട് അവ ഉണ്ടെന്നു ഗ്രഹിക്കുന്നു. ഇവിടെ വിധിവാക്യത്തോടുകൂടി ഏകവാക്യമായിച്ചേന്ന് കേവലം സ്തുതിപരമായിരിക്കുന്ന അർത്ഥവാദത്തിന്ന് പ്രത്യേകം അല്ലെങ്കിൽ സ്വാതന്ത്ര്യമായ ഒരു അർത്ഥംകൊണ്ട് ഒരു വസ്തു ഉണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്നു പ്രതിപാദിക്കുന്ന വ്യാപാരം ഉണ്ടെന്നു തീച്ചപ്പെടുത്തുന്നത് ശക്യമല്ല. എല്ലാംകൂടി ഒന്നായി ഒരു ഏകാർത്ഥപ്രതീതിയുണ്ടാക്കുന്ന ഒരു വലിയ വാക്യത്തിൽ അതിന്റെ ഉള്ളിലുള്ള ചില ചെറിയ വാക്യങ്ങൾ തനിച്ചു സ്വാതന്ത്ര്യമായ അർത്ഥാന്തരത്തെ അവഗമിപ്പിക്ക എന്നത് അസംഭവമാണ്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ "മദ്യം സേവിക്ക അരുത്" എന്നിങ്ങിനെ "അരുത്" എന്നതോടുകൂടിയ വാക്യത്തിൽ മൂന്നു പദവും കൂടിച്ചേന്ന് സുരാപാനപ്രതിഷേധം എന്ന ഏകാർത്ഥത്തെ അവഗമിപ്പിക്കുന്നതല്ലാതെ ആദ്യത്തെ രണ്ടുപദം മാത്രം കൂടിച്ചേന്ന് "മദ്യം സേവിക്കുക" എന്നിങ്ങിനെ സുരാപാനം വേണ്ടതാണെന്നു വിധിക്കുന്നതായ മറെറാരു അർത്ഥവും ആ വാക്യത്തിൽനിന്ന് ജനിക്കുന്നില്ല.

സമാധാനം—നിങ്ങളുടെ ഉപമ അല്ലെങ്കിൽ ദൃഷ്ടാന്തം പ്രകൃതത്തോടു യോജിച്ചതല്ല. സുരാപാനപ്രതിഷേധവാക്യത്തിൽ മൂന്നു പദങ്ങളുംകൂടി ഒന്നായിച്ചേന്ന് ഏകവാക്യമായി സുരാപാനപ്രതിഷേധമെന്ന ഏകാർത്ഥത്തെ മാത്രം ജനിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ആ വാക്യത്തിൽപ്പെട്ട ഏതാനും പദങ്ങളെക്കൂട്ടിച്ചേർത്തുണ്ടാക്കുന്ന ഒരു പ്രത്യേകാർത്ഥത്തെ ഗ്രഹിക്കാത്തത് യുക്തംതന്നെ. എന്നാൽ വിധിവാക്യത്തേയും അർത്ഥവാദത്തേയും സംബന്ധിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ പദങ്ങളുടെ അന്വയത്തിന്ന്

ഏകത്വമില്ല. അർത്ഥവാദത്തിലെ പദങ്ങൾക്ക വിധിവാക്യപദങ്ങളുടേതിൽനിന്ന് വേറെയാണ് അന്വയം. വിധിയുടെ വിഷയം ചെയ്യാനുള്ള ഒരു കർമ്മമാണ്. അർത്ഥവാദത്തിൻെറ വിഷയം മുമ്പുതന്നെ സിദ്ധമായിരിക്കുന്ന ഒരു അർത്ഥം അല്ലെങ്കിൽ വസ്തുവാണ്. (അതുകൊണ്ട് വിധിക്കും അർത്ഥവാദത്തിനും തമ്മിൽ ഏകവാക്യതയില്ലെന്നു സാരം.) അതുകൊണ്ട് വിധിക്കും അർത്ഥവാദത്തിനുംതമ്മിൽ അന്വയൈകത്വമൊ വിഷയൈകത്വമോ ഇല്ല. അർത്ഥവാദത്തിലെ പദങ്ങൾ ഒരുവിധം വിധിസ്തുതിപരങ്ങളായി വരുന്നത് വിഹിതകർമ്മത്തിൻെറ പ്രയോജനനിരൂപണദ്വാരേണ മാത്രമാണ്. ദൃഷ്ടാന്തം "ഭൂതികാമൻ, അല്ലെങ്കിൽ, അഭ്യുദയത്തെ കാംക്ഷിക്കുന്നവൻ, വായുവിന്ന് ഒരു വെളുത്ത ജന്തുവിനെ ബലികഴിക്കട്ടെ." എന്ന വിധിവാക്യത്തിലുള്ള വായവ്യാദിപദങ്ങളുടെ സംബന്ധം വിധിയോടാണ്. "വായു ഏററവും ക്ഷിപ്രഗാമിയായ ദേവതയാണ്. വായുവിനെത്തന്നെ വായുവിൻെറ ഹവിർഭാഗത്തോടുകൂടി അവൻ ഉപധാവനംചെയ്യുന്നു (പിന്നാലെ ഓടുന്നു). വായു അവനെ അഭ്യുദയത്തെ പ്രാപിപ്പിക്കുന്നു" എന്നീ അർത്ഥവാദത്തിലെ പദങ്ങൾക്ക് വിധിയോടു സംബന്ധമില്ല. വായു ബലികഴിക്കട്ടെ എന്നോ ക്ഷിപ്രഗാമിയായ ദേവത ബലികഴിക്കട്ടെ എന്നോ മററു വല്ലവിധത്തിലൊ വിധിയോടു കൂടിക്കലെന്ന ഒരു അർത്ഥം അർത്ഥവാദത്തിന്നു ഭവിക്കുന്നില്ല. അർത്ഥവാദത്തിലെ പദങ്ങൾ വായുസ്വഭാവത്തിൻെറ പ്രശംസാരൂപമായ മറെറാരു അന്വയത്തെ പ്രാപിച്ച് ഒടുവിൽ ഏവംഗുണവിശിഷ്ടനായ ദേവനെ സംബന്ധിച്ചുള്ളതാണ് ഈ കർമ്മം എന്നിങ്ങിനെ പറയുന്നതുകൊണ്ട് വിധിപ്രശംസകമായും ഭവിക്കുന്നു. ആ അവാന്തരവാക്യാർത്ഥം അല്ലെങ്കിൽ അർത്ഥവാദത്തിൻെറ അർത്ഥം പ്രമാണാന്തരംകൊണ്ട് ഗ്രഹിക്കത്തക്കതാണെങ്കിൽ ആ അർത്ഥവാദം അനുവാദരൂപമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നു. ('അഗ്നി ശീതത്തെപ്പരിഹരിക്കുന്നു' എന്ന അർത്ഥവാദം അനുവാദമാണ്.) ഒരു അർത്ഥവാദം പ്രമാണാന്തരസിദ്ധജ്ഞാനത്തിന്നു വി

രുദ്ധമാണെങ്കിൽ അതു ഗുണവാദരൂപമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നു. ("യൂപം ആദിത്യനാണ്" എന്നതു് ഗുണവാദം). രണ്ടുമല്ലാത്തേടത്തു് ഒരു അർത്ഥവാദം പ്രമാണാന്തരമില്ലാായ്കയാൽ ഗുണവാദമൊ, പ്രമാണാന്തരവിരുദ്ധമല്ലാായ്കയാൽ വിദ്യമാനവാദമോ (ഉള്ളതിനെപ്പറയുന്നതോ) എന്നിങ്ങിനെ സംശയം വരുമ്പോൾ പ്രതീതിശരണന്മാർ അല്ലെങ്കിൽ പ്രത്യയപ്രമാണകന്മാർ ആ അർത്ഥവാദത്തെ വിദ്യമാനവാദമായിട്ടാണ് ആശ്രയിക്കേണ്ടതു് ഗുണവാദമായിട്ടല്ല. ഈ പറഞ്ഞതു് മന്ത്രത്തേയും സംബന്ധിക്കുന്നതാണ് അല്ലെങ്കിൽ മന്ത്രത്തിന്നും പറ്റുന്നതാണ്.

അത്രയുമല്ല. ഇന്ദ്രാദിദേവന്മാൎക്ക് ഹവിസ്സുകളെക്കൊടുപ്പാൻ നിയോഗിക്കുന്ന വിധികൾതന്നെ ഇന്ദ്രാദികളുടെ സ്വരൂപത്തെ അപേക്ഷിക്കുന്നു. സ്വരൂപമില്ലാത്ത ഇന്ദ്രാദികളെ മനസ്സുകൊണ്ടു് ധ്യാനിപ്പാൻ കഴിയുന്നതല്ല. സ്വരൂപത്തെ മനസ്സിൽ ധ്യാനിക്കാതെ അതാതു ദേവതക്കു് ഹവിസ്സിനെ ദാനം ചെയ്വാനും കഴിയുന്നതല്ല. "യാതൊരു ദേവതക്കു കൊടുപ്പാനായി ഹവിസ്സു കയ്യിൽ എടുക്കുന്നുവോ ആ ദേവതയെ വഷട്കാരത്തിന്നുമുമ്പായി ധ്യാനിക്ക" (ഐതരേയബ്രാഹ്മണം 3-8-1) എന്നു ശ്രുതിയും പറയുന്നു. (ഇന്ദ്രനു ഹവിസ്സു കൊടുക്കുന്നതു് "ഇന്ദ്രായ വഷട്" എന്നു് ചൊല്ലീട്ടാണ്. 'ഇന്ദ്രായ' എന്നുച്ചരിച്ച ഉടനെ ഇന്ദ്രസ്വരൂപം ധ്യാനിച്ചിട്ടു മാത്രമേ 'വഷട്' എന്നുച്ചരിക്കാവൂ എന്നു സാരം). അർത്ഥസ്വരൂപം ശബ്ദമാത്രമായി ഭവിക്കുന്നില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അർത്ഥവും ശബ്ദവും രണ്ടും രണ്ടാണ്, ഒന്നല്ല. (വഷട്കാരത്തിന്നുമുമ്പ് ഇന്ദ്രനെ ധ്യാനിക്ക എന്നതിന്റെ അർത്ഥം ഇ, ന്ദ്ര, ൻ, എന്നീ വർണ്ണപരമ്പരയോടുകൂടിയ 'ഇന്ദ്രൻ' എന്ന പേരിനെ ധ്യാനിക്ക എന്നല്ല, ഇന്ദ്രശബ്ദത്തിന്റെ അർത്ഥമായി ദേവന്മാരുടെ അധിപനായിരിക്കുന്ന ആ ശതക്രതുവിനെ ധ്യാനിക്ക എന്നാണ്) മന്ത്രാർത്ഥവാദങ്ങളിൽ ഇന്ദ്രാദികളുടെ സ്വരൂപം ഏതേതുവിധം വർണ്ണിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവോ അതാതുവിധത്തിൽ അതിനെ പ്ര

ത്ത്യാഖ്യാനംചെയ്യുന്നത് അല്ലെങ്കിൽ എതൃത്തു വാദിക്കുന്നത് വേദപ്രമാണകന് യുക്തമല്ല.

ഇതിഹാസപുരാണങ്ങളും മേൽവിവരിച്ചവിധം ഭവിക്കുന്ന അല്ലെങ്കിൽ പ്രമാണസിദ്ധങ്ങളായ മന്ത്രാത്ഥവാദങ്ങളാകുന്ന മൂലത്തോടു അല്ലെങ്കിൽ ആസ്പദത്തോടുകൂടിയവയാണ്. അതുകൊണ്ട് ദേവതാവിഗ്രഹാദികളെ സാധിപ്പാൻ അവ പര്യാപ്തങ്ങളാണ്. ഇതിഹാസപുരാണങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണസിദ്ധങ്ങളുമാണ്. നമുക്ക് അപ്രത്യക്ഷമായിട്ടുള്ളതും ചിരന്തനന്മാക്ക് അല്ലെങ്കിൽ ചിരഞ്ജീവികൾക്കൊ പുരാതനന്മാക്കൊ പ്രത്യക്ഷമായി ഭവിക്കുന്നതാണ്. ആധുനികന്മാക്ക് എന്നപോലെ പൂർവ്വന്മാക്കും ദേവാദികളോടു സംവാദംചെയ്വാൻ ശക്തിയുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നു വാദിക്കുന്നവൻ ജഗത്തിൻെറ വിചിത്രാകൃതിയേ അല്ലെങ്കിൽ നാനാരൂപപരിണാമത്തെ നിഷേധിക്കയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അങ്ങിനെ വാദിക്കുന്നവൻ ഇക്കാലത്ത് എന്നപോലെ മറേറതുകാലത്തും സാവ്വഭൌമൻ അല്ലെങ്കിൽ ആസമുദ്രക്ഷിതീശനായ ഒരു ക്ഷത്രിയൻ ഉണ്ടായിരുന്നില്ലെന്നു പറയേണ്ടിവരും. അപ്പോൾ രാജസൂയാദിവിഷയമായ വിധി ബാധിതം അല്ലെങ്കിൽ പ്രതിഷിദ്ധമായി ഭവിക്കും. ഇപ്പോഴെന്നപോലെ കാലാന്തരത്തിലും വർണ്ണാശ്രമധമ്മങ്ങൾ പ്രായേണ അവ്യവസ്ഥിതങ്ങളായിരുന്നു എന്നു വാദിക്കുന്നതായാൽ ധമ്മവ്യവസ്ഥയെ വിധിക്കുന്ന ശാസ്ത്രം അനത്ഥകം അല്ലെങ്കിൽ നിഷ്പ്രയോജനമെന്നും വരും. അതുകൊണ്ട് ചിരന്തനന്മാർ അവരുടെ ധമ്മോൽക്കഷം ഹേതുവായിട്ട് ദേവാദികളോടു നേരിട്ടു സംവാദംചെയ്തിരുന്നു എന്നത് സംഗതമായി വരുന്നു.

അതിന്നുംപുറമെ "സ്വാധ്യായം അല്ലെങ്കിൽ മോക്ഷശാസ്ത്രാധ്യയനമോ പ്രണവജപമോ ഹേതുവായിട്ട് ഇഷ്ടദേവതാദശനവുംതൽസംഭാഷണവും സിദ്ധിയ്ക്കും" (യോഗസൂത്രം 2-44) എന്നും മററും യോഗസ്മൃതിയും പറയുന്നു. അണിമാദ്യൈശ്വര്യസിദ്ധിയാകുന്ന ഫലത്തോടുകൂടിയതാണ' യോഗം എന്നു ശ്രുതി പറ

യുന്നതിനെ സാഹസമാത്രംകൊണ്ട് പ്രത്യാഖ്യാനംചെയ്യാൻ കഴിയുന്നതല്ല. സ്മൃതിയും യോഗമാഹാത്മ്യത്തെ ഇങ്ങിനെ ഘോഷിക്കുന്നു:— "പൃഥിവി, അപ്പ്, തേജസ്സ്, വായു, ആകാശം എന്നിവ ഉത്ഥിതങ്ങളായി പഞ്ചാത്മകയോഗഗുണം വ്യാപരിക്കുമ്പോൾ യോഗാഗ്നിസംദീപ്തമായ ശരീരത്തെ ലഭിച്ച ആ യോഗിക്ക് രോഗമോ ജരയോ മരണമോ ഉണ്ടാകുന്നില്ല." (ശ്വേതാശ്വതരം 2-12). മന്ത്രബ്രാഹ്മണദർശികളായ ഋഷിമാരുടെ സാമർത്ഥ്യത്തെ നമ്മുടെ സാമർത്ഥ്യംകൊണ്ട് ഗണിക്കുന്നത് (കണക്കാക്കുന്നത്) യുക്തമല്ല. ഈ കാരണങ്ങളെക്കൊണ്ട് ഇതിഹാസപുരാണങ്ങൾ ശരിയായ ആശ്രയത്തോടു അല്ലെങ്കിൽ ആസ്പദത്തോടുകൂടിയവയാണ്. ലോകരുടെ വിശ്വാസത്തേയും അല്ലെങ്കിൽ പ്രതീതിയേയും അത് സംഭവിക്കത്തക്കതാകുമ്പോഴും നിരാലംബനം അല്ലെങ്കിൽ നിരാസ്പദം എന്നു തീർപ്പെടുത്തുന്നത് യുക്തമല്ല. അതുകൊണ്ട് മന്ത്രാദികളിൽനിന്ന് ദേവാദികൾക്ക് വിഗ്രഹവും മററും ഉള്ളതായി ഗ്രഹിക്കുന്നത് ഉപപന്നംതന്നെയാണ്. വിഗ്രഹാദികളുള്ളതുകൊണ്ട് ഗാർത്ഥിത്വാദിയും സംഭവിക്കത്തക്കതാകയാൽ ദേവാദികൾക്കും ബ്രഹ്മവിദ്യയിൽ അധികാരം ഉള്ളതായി ഗ്രഹിക്കുന്നത് യുക്തമാണ്. ക്രമമുക്തിദർശനങ്ങളും ഈവിധംതന്നെയാണ് ഉപപന്നങ്ങളായി വരുന്നത്. 33.

9. അപശൂദ്രാധികരണം (ശൂദ്രപ്രവേശാധികരണം) സൂത്രം 34—38.

ശുഗസ്യതദനാദരശ്രവണം-
ത്തദാദ്രവണാൽസൂച്യതേഹി. 34

ധിക്കാരശ്ശുക്കേററുടനോടിയെന്നി-
യത്ഥം ധ്വനിക്കുന്നിതു ശൂദ്രശബ്ദാൽ. 34.

വിദ്യകളിൽ മനുഷ്യർക്കമാത്രം അധികാരം എന്ന നിയമത്തെ അപവദിച്ച് ദേവാദികൾക്കും അധികാരമുള്ളതായിപ്പറ

ഞ്ഞതുപോലെതന്നെ ദ്വിജാതിയന്മാക്ക് അല്ലെങ്കിൽ ത്രൈവ ൎണ്ണികന്മാക്ക് മാത്രം അധികാരമെന്ന നിയമത്തെ അപവദിച്ച് ശൂദ്രക്കും അധികാരമുള്ളതായിപ്പറയാമോ എന്ന ശങ്കയെപ്പരി ഹരിപ്പാൻവേണ്ടി ഈ അധികരണത്തെ ആരംഭിക്കുന്നു. വിദ്യക ളിൽ ശൂദ്രക്കും അധികാരം ഭവിക്കുമെന്ന് പൂൎവ്വപക്ഷി വാദിക്കുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അവക്കും അൎത്ഥിത്വസാമൎത്ഥ്യങ്ങൾ അ ല്ലെങ്കിൽ ജിജ്ഞാസയും ഗ്രഹണശക്തിയും ഉണ്ട്. "അനഗ്നി ത്വം നിമിത്തം ശൂദ്രൻ യജ്ഞത്തിൽ അനധികാരിയാണ്." (തൈത്തിരീയസംഹിതാ 7-1-1-6) എന്നതുപോലെ "ശൂദ്രൻ വിദ്യയിൽ അനധികാരിയാണെ"ന്നിങ്ങിനെ ശൂദ്രാധികാര ത്തെ വേദം നിഷേധിക്കുന്നില്ല. ശൂദ്രന്റെ അനഗ്നിത്വം കൎമ്മ ങ്ങളിൽ അവന്റെ അനധികാരകാരണമാണ് എന്നു പറഞ്ഞ ത് വിദ്യകളിൽ ശൂദ്രന്റെ അധികാരത്തെ അപവദിക്കുന്ന ഒരു ലിംഗമല്ല. ആഹവനീയം മുതലായ അഗ്നികളില്ലാത്തവനു വി ദ്യ ഗ്രഹിക്കുന്നത് ശക്യമല്ലെന്നില്ല. ശൂദ്രാധികാരത്തെ പ്രബല പ്പെടുത്തുന്നതായ ലിംഗം ഉണ്ടുതാനും. "അല്ലയോ ശൂദ്ര, കണ്ഠം മുത്തുമാലയോടുകൂടിയ രഥവും ഗോക്കളും നിണക്കുതന്നെ ഇരിക്ക ട്ടെ." (ഛാന്ദോഗ്യം 4-2-3) എന്നിങ്ങിനെ സംവൎഗ്ഗവിദ്യയിൽ രൈക്വന്റെ കീഴിൽ പഠിപ്പാൻചെന്ന ജാനശ്രുതിപൌത്രായ ണനെ രൈക്വൻ ശൂദ്രശബ്ദേന പരാമൎശിക്കുന്നു അല്ലെങ്കിൽ ശൂദ്ര, എന്നു വിളിക്കുന്നു. ശൂദ്രയോനിപ്രഭവന്മാരായ വിദുരാദി കളും വിശിഷ്ടവിജ്ഞാനസമ്പന്നന്മാരായിരുന്നു എന്ന് സ്മൃ തി പറയുന്നു. ഈ കാരണങ്ങളെക്കൊണ്ട് ശൂദ്രനും വിദ്യക ളിൽ അധികാരിയാകുന്നു എന്നിങ്ങിനെ നില്ക്കുന്ന പൂൎവ്വപക്ഷ ത്തിന്നു സമാധാനം പറയുന്നു.

സിദ്ധാന്തം—ശൂദ്രന് വേദാധ്യയനമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് വിദ്യകളിൽ അധികാരമില്ല വേദാധ്യയനം കഴിച്ച് വേദാ ൎത്ഥം ഗ്രഹിച്ചവനെയാണ് വൈദികവിഷയങ്ങളിൽ അധികാ രിയാക്കുന്നത്. വേദാധ്യയനത്തിന്നുമുമ്പ് ഉപനയനം കഴി ക്കേണ്ടതാകകൊണ്ട് ശൂദ്രന്ന് വേദാധ്യയനമില്ല. ഉപനയ

നം ത്രൈവൎണ്ണികവിഷയമാണ്. സാമൎത്ഥ്യമില്ലാത്തേടത്ത് അൎത്ഥിത്വമുണ്ടായാൽ അത് അധികാരകാരണമായി ഭവിക്കുന്നില്ല. കേവലം ലൌകികമായ സാമൎത്ഥ്യവും അധികാരകാരണമായി ഭവിക്കുന്നില്ല. ശാസ്ത്രീയകാൎയ്യങ്ങളിൽ ശാസ്ത്രീയം അല്ലെങ്കിൽ വൈദികമായ സാമൎത്ഥ്യം അവശ്യം ഉണ്ടായിരിക്കണം. ശാസ്ത്രീയസാമൎത്ഥ്യം അധ്യയനപ്രതിഷേധംകൊണ്ടുതന്നെ നിരാകരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. "ശൂദ്രൻ യജ്ഞത്തിൽ അനവക്ലൃപ്തൻ അല്ലെങ്കിൽ അനധികാരിയാണെ"ന്നു ഏതൊരു ന്യായംകൊണ്ടു പറഞ്ഞുവോ ആ ന്യായംതന്നെ വിദ്യയേയും സംബന്ധിക്കുന്നതുകൊണ്ട്, ശൂദ്രൻ വിദ്യയിലും അനധികാരിയാണെന്നു ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ന്യായം രണ്ടിനും ഒന്നുതന്നെയാണ്.

പിന്നെ സംവൎഗ്ഗവിദ്യയിൽ ശൂദ്രശബ്ദത്തെ ശ്രവിച്ചിട്ടുള്ളത് ഒരു ലിംഗമാണെന്നു പൂൎവ്വപക്ഷി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ ന്യായം പറയാത്തതുകൊണ്ട് അത് ലിംഗമല്ല. ന്യായം പറയുന്നേടത്തു മാത്രമേ ലിംഗം സൂചകമായി ഭവിക്കയുള്ളൂ. ഇവിടെ ന്യായം ഇല്ലതാനും.

ഈ ശൂദ്രശബ്ദം സംവൎഗ്ഗവിദ്യാ എന്ന ഒന്നിൽ മാത്രം ശൂദ്രനെ പക്ഷെ അധികാരപ്പെടുത്തട്ടെ, ആ വിദ്യ മാത്രമാണല്ലോ അവിടെ അധികാരവിഷയം. എന്നാൽ ആ ശൂദ്രശബ്ദം എല്ലാ വിദ്യകളിലും ശൂദ്രനെ അധികാരപ്പെടുത്തുന്നതല്ല. വാസ്തവത്തിൽ ആ ശൂദ്രശബ്ദം ഇരിക്കുന്നത് അൎത്ഥവാദത്തിലാകയാൽ ഒരു വിദ്യയിലുംതന്നെ ശൂദ്രനെ അധികാരപ്പെടുത്തുവാൻ ആ ലിംഗം മതിയാകയില്ല. (ഈ ശൂദ്രൻ എന്ന ലിംഗത്തിന്നു വിധിയോടു സംബന്ധമില്ലെന്നു മാത്രമല്ല, അതു ശൂദ്രാധികാരത്തെ പ്രതിഷേധിക്കുന്ന വിധികൾക്കു വിരുദ്ധമായും ഇരിക്കുന്നു.) ഈ ശൂദ്രശബ്ദത്തെ പ്രകൃതത്തോടു അന്വയാൎത്ഥത്തിൽ യോജിപ്പിപ്പാൻ കഴിയുന്നതുമാണ്. എങ്ങിനെ എന്നും പറയാം. "ഇത്ര അല്പനായ ഏതൊരു ഇവനെ നീ ശകടത്തോടുകൂടിയ രൈക്വതുല്യനാക്കിപ്പറയുന്നു?" എന്നീ ഹം

സവാക്യത്തിൽനിന്ന് തൻെറ നേരെയുള്ള അവധീരണയെ കേട്ടിട്ട് ജാനശ്രുതിപൌത്രായണന് ശോകമുണ്ടായി. ഋഷിയായ രൈക്വൻ തൻെറ പരോക്ഷജ്ഞാനത്തെ പ്രഖ്യാപനം ചെയ്യാൻ അല്ലെങ്കിൽ പ്രകാശിപ്പിക്കുവാൻവേണ്ടി ആ സഞ്ജാതശോകത്തെ ഈ ശൂദ്രശബ്ദംകൊണ്ട് സൂചിപ്പിച്ചതായി ധ്വനിക്കുന്നു. ഈ ധ്വനിക്കുള്ള കാരണം ജാത്യാ ശൂദ്രനായിരിക്കുന്നവന്നു വിദ്യകളിൽ അധികാരമില്ലായ്മ തന്നെയാണ്.

എന്നാൽ പിന്നെ ശൂദ്രശബ്ദംകൊണ്ട് സഞ്ജാതശോകം എങ്ങിനെ സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു എന്നു പറയാം. തദാദ്രവണം ഹേതുവായിട്ടുതന്നെ. ശുചം അഭിദുദ്രാവ=ശോകത്തെ ത്വരിതഗതിയോടെ അവൻ പ്രാപിച്ചു. ശുചാവാഭിദുദ്രുവെ=അല്ലെങ്കിൽ ശോകത്താൽ അവൻ സത്വരം പ്രാപിക്കപ്പെട്ടു. ശുചാ വാ രൈക്വം അഭിദുദ്രാവ=ഇനിയും വേണമെങ്കിൽ ശോകംകൊണ്ട് അവൻ രൈക്വൻെറ അടുക്കലേക്കു പാഞ്ഞു. എന്നിങ്ങിനെ മൂന്നു വിധത്തിലും അവൻ ശൂദ്രൻ. ഈ അവയവാൎത്ഥം സംഭവിക്കത്തക്കതും അല്ലെങ്കിൽ സംഭവിച്ചിട്ടുള്ളതും ജാതിശൂദ്രൻ എന്ന രൂഢ്യൎത്ഥം അസംഭവവുമാകുന്നു. ഈ അവയവാൎത്ഥപ്രകാരമുള്ള സംഭവം ഈ ആഖ്യായികയിൽക്കാണുന്നുണ്ട് താനും. 34.

ക്ഷത്രിയത്വഗതേശ്ചോത്തരത്ര
ചൈത്രരഥേനലിംഗാൽ 35.

ക്ഷത്രിയേനസഹചൊല്ലിരിക്കയാൽ
ശൂദ്രനല്ല പിറകേ വരുന്നിതും 35.

പിൻവരുന്ന വാക്യത്തിൽ ക്ഷത്രിയനായി ചൈത്രരഥനായിരിക്കുന്ന അഭിപ്രതാരിയോടൊരുമിച്ച് ജാനശ്രുതിയെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതായ ലിംഗം ഹേതുവായിട്ട് ജാനശ്രുതി ക്ഷത്രിയനാണെന്നു ധ്വനിക്കുന്നു എന്നീവിധമായ പ്രകരണനിരൂപണംകൊണ്ടും ജാനശ്രുതി ജാത്യാ ശൂദ്രനല്ല. പിൻവരുന്ന വാക്യ

ത്തിൽ അതായത്തു സംവർഗ്ഗവിദ്യയുടെ വാക്യശേഷത്തിൽ ക്ഷത്രിയനായി ചൈത്രരഥിയായിരിക്കുന്ന അഭിപ്രതാരിയെ ഇങ്ങിനെ പ്രശംസിക്കുന്നു:— "ഒരിക്കൽ ശൌനകകാപേയനും അഭിപ്രതാരിയായ കാക്ഷസേനിയും ഭക്ഷണത്തിന്നിരിക്കുമ്പോഴ് അല്ലെങ്കിൽ അവക്കു ഭക്ഷണം വിളമ്പിക്കൊടുക്കുമ്പോഴ് ഒരു ബ്രഹ്മചാരി അവരോടു യാചിച്ചു." (ഛാന്ദോഗ്യം 4-3-5). ഇവിടെ അഭിപ്രതാരി ഒരു ചൈത്രരഥിയാണ് എന്ന് കാപേയസംബന്ധംകൊണ്ട് ഗ്രഹിച്ചുകൊള്ളണം. ചിത്രരഥന്ന് കാപേയപുരോഹിതന്മാരോടുള്ള സംബന്ധം താണ്ഡ്യബ്രാഹ്മണം 20-12-5 ഇതിൽനിന്ന് അറിയപ്പെടുന്നു. "കാപേയന്മാർ ചിത്രരഥനെക്കൊണ്ട് ഈ യാഗത്തെച്ചെയ്യിച്ചു." എന്നാണ് പറയുന്നത്. ഒരേ വംശക്കാൎക്ക് യാജകന്മാർ പ്രായേണ ഒരേ വംശക്കാരായിട്ടാണ് ഭവിക്കുന്നത്. "ആ ചിത്രരഥങ്കൽനിന്ന് ചൈത്രരഥി എന്നു പേരായ ഒരു ക്ഷത്രപതി ജനിച്ചു." എന്നിങ്ങിനെ ക്ഷത്രപതിത്വം ഉള്ളതായി അറിയുന്നതുകൊണ്ട് ചൈത്രരഥി ക്ഷത്രിയനാണെന്നു ഗ്രഹിക്കണം. (വ്യാകരണപ്രകാരം സൂത്രത്തിലെ ചൈത്രരഥൻ ചൈത്രരഥിയാകേണ്ടതാണ്.) ക്ഷത്രിയനായ ആ അഭിപ്രതാരിയോടൊരുമിച്ച് ഒരേ വിദ്യയിൽ തന്നെ ജാനശ്രുതിയേയും പ്രശംസിച്ചത്, ജാനശ്രുതിയുടെ ക്ഷത്രിയത്വത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. പ്രായേണ സാമാനന്മാരെ മാത്രമേ സമഭിവ്യവഹാരംചെയ്യാറുള്ളു അല്ലെങ്കിൽ ഒരേ തരത്തിലുള്ളവരെ മാത്രമേ ഒരുമിച്ചു കൂട്ടിച്ചേൎത്തു പറയാറുള്ളു. രൈക്വാന്വേഷണത്തിന്നുവേണ്ടി ക്ഷത്തൃപ്രേഷണം അല്ലെങ്കിൽ സൂതപ്രേഷണം മുതലായ ഐശ്വൎയ്യയോഗത്താലും ജാനശ്രുതി ക്ഷത്രിയനാണെന്നു ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ട് വിദ്യകളിൽ ശൂദ്രന്ന് അധികാരമില്ല. 35.

സംസ്കാരപരാമൎശാത്തദഭാവാ-
ഭിലാപാച്ച 36.

സംസ്കാരസൂചനംകൊണ്ടും
തദഭാവോക്തി മൂലവും 36.

വിദ്യാസ്ഥാനങ്ങളിൽ ഉപനയനാദിസംസ്കാരങ്ങളെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ടും ശൂദ്രന്ന് അധികാരമില്ല. "അവനെ ഉപനയിച്ചു" (ശതബ്രാഹ്മണം 11-5-3-13). "ഭഗവാനെ, എന്നെ ഉപദേശിക്കണെ, എന്നു പറഞ്ഞ് അവൻ അടുത്തു ചെന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 7-1-1). "ബ്രഹ്മപരന്മാരായി ബ്രഹ്മനിഷ്ഠന്മാരായി നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മാന്വേഷികളായിരിക്കുന്ന അവർ സമിൽപാണികളായി ഭഗവാൻ പിപ്പലാദൻ തങ്ങൾക്ക് അതൊക്കെയും പറഞ്ഞുതരും എന്നു വെച്ച് അദ്ദേഹത്തിൻെറ സന്നിധിയെ പ്രാപിച്ചു." (പ്രശ്നം 1-1) എന്നും പറയുന്നു. "അവരെ ഉപനയിക്കാതെ തന്നെ" (ഛാന്ദോഗ്യം 5-11-7) എന്നു പറഞ്ഞതുകൊണ്ടുതന്നെ ഉപനയനപ്രാപ്തി വിഹിതമാണെന്നു കാണിക്കുന്നു. (ക്ഷത്രിയൻ ബ്രാഹ്മണരെ ഉപദേശിക്കുന്നത് ഉപനയനംകൂടാതെയാണ്. അശ്വപതിരാജാവ് ബ്രാഹ്മണരെ ഉപദേശിച്ചു.) ശൂദ്രക്ക് സംസ്കാരമില്ലെന്ന് പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ശൂദ്രൻ നാലാമത്തെ വർണ്ണമാണ്. ശൂദ്രർ ത്രൈവർണ്ണികന്മാരെപ്പോലെ ദ്വിജാതിയല്ല ഏകജാതിയാണ്. ശൂദ്രന്ന് ഉപനയനമില്ലെന്നു സാരം. (മനുസ്മൃതി 10-4). ഇങ്ങിനെ ശൂദ്രൻെറ ഏകജാതിത്വത്തെ സ്മരിക്കുന്നു. "ശൂദ്രനിൽ കുട്ടം പാപമില്ല. അവൻ സംസ്കാരത്തെ അർഹിക്കുന്നതുമില്ല." (മനുസ്മൃതി 10-12-6) ഇത്യാദികളെക്കൊണ്ടും ശൂദ്രൻെറ സംസ്കാരാഭാവത്തെപ്പറയുന്നു. 36.

തദഭാവനിർദ്ധാരണേ ച പ്രവൃത്തേഃ 37.

ശൂദ്രനല്ലയിവനെന്നു കണ്ടതിൻ
പിമ്പൊരുങ്ങിയതുമൂലവും പുനഃ 37

ഇനി പറവാൻപോകുന്ന സംഗതികൊണ്ടും ശൂദ്രന്ന് അധികാരമില്ല. "ഞാനോ എൻെറ മാതാവോ ഞങ്ങളുടെ ഗോത്രത്തെ അറിയുന്നില്ല. എന്നാൽ ഉപനയനത്തിന്നു വേണ്ടി ആചാര്യൻെറ അടുക്കൽച്ചെന്ന് ഞാൻ സത്യകാമനായ ജാ

ബാലനാണെന്നു പറയുക എന്നു മാതാവു പറഞ്ഞു" എന്നി ങ്ങിനെയുള്ള ജാബാലന്റെ സത്യവചനംകൊണ്ട് ജാബാലൻ ശൂദ്രനല്ല എന്നു തീൎച്ചപ്പെടുത്തിയ ശേഷം ഗൌതമൻ ജാബാല നെ ഉപനയിക്കുവാനും പഠിപ്പിപ്പാനും സജ്ജനായി അല്ലെങ്കിൽ ഒരുങ്ങി. "ഇതിങ്ങിനെ തുറന്നു പറവാൻ ഒരു അബ്രാഹ്മണൻ (ശൂദ്രൻ) അൎഹിക്കുന്നില്ല. വത്സ, സമിത്ത് അല്ലെങ്കിൽ വിറകു കൊണ്ടുവാ, ഞാൻ നിന്നെ ഉപനയിക്കും. നീ സത്യത്തിൽനി ന്ന് വ്യതിക്രമിച്ചിട്ടില്ല." (ഛാന്ദോഗ്യം 4-4-5) എന്നി ഗൌ തമവചനം ശൂദ്രന്റെ അധികാരാഭാവത്തിന്നു ഒരു ശ്രുതിലിം ഗമാണ്. 37.

ശ്രവണാദ്ധ്യയനാൎത്ഥപ്രതിഷേധാൽസ്മൃതേശ്ച. 38.

ശ്രവണാദ്ധ്യയനാൎത്ഥത്തിൻ പ്രതിഷേധം സ്മരിക്കയാൽ. 38

ശൂദ്രന്റെ വേദശ്രവണത്തേയും വേദാദ്ധ്യയനത്തേയും വേ ദാൎത്ഥഗ്രഹണത്തേയും വേദവിഷയാനുഷ്ഠാനത്തേയും സ്മൃതി പ്രതിഷേധിക്കുന്നതുകൊണ്ടും ശൂദ്രന്ന് അധികാരമില്ല. "വേ ദോച്ചാരണം കേൾക്കുന്ന ശൂദ്രന്റെ കൎണ്ണങ്ങളിൽ ഈയ്യവും ലാ ക്ഷയും ഉരുക്കി ഒഴിച്ചു നിറയ്ക്കണം" എന്നതാണ് ശ്രവണപ്ര തിഷേധം. "ശൂദ്രൻ പാദയുക്തം അല്ലെങ്കിൽ സഞ്ചാരസമ ൎത്ഥമായ ഒരു ശ്മശാനമാണ്. ശൂദ്രൻ അത്ര അശുദ്ധിയുള്ളവ നാണ്. അതുകൊണ്ട് ശൂദ്രസമീപത്തിൽ അദ്ധ്യയനം ചെയ്യരു ത്." ഇത് ശ്രവണത്തെ മാത്രമല്ല, ശൂദ്രാദ്ധ്യയനത്തേയും പ്ര തിഷേധിക്കുന്നു. യാവനൊരുവന്റെ സമീപത്തിൽക്കൂടിയും അ ദ്ധ്യയനംചെയ്യരുതാ അവൻ പിന്നെ കേൾക്കാത്തതിനെ അദ്ധ്യ യനം ചെയ്യുന്നത് എങ്ങിനെ? വേദം ഉച്ചരിക്കുന്നവന്റെ നാ വു മുറിക്കണമെന്നും അതിനെ മറക്കാതെ ധരിച്ചിരിക്കുന്നവന്റെ ശരീരം കീറണമെന്നും പറയുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ശൂദ്ര ന്നു വേദാൎത്ഥഗ്രഹണവും വേദാൎത്ഥാനുഷ്ഠാനവും പ്രതിഷേധിച്ച തായി അൎത്ഥാൽ വന്നുകൂടുന്നു. "ശൂദ്രന്ന് വേദാൎത്ഥജ്ഞാനം

നൽകരുത്.'' "ത്രൈവർണ്ണികന്മാർക്കാണ് അധ്യയനയജ്ഞദാനങ്ങൾ.'' എന്നും സ്പഷ്ടമായി എടുത്തു പറഞ്ഞിട്ടും ഉണ്ട്.

വിദുരധർമ്മവ്യാധാദികളായ യാവർ ചിലർക്ക് പൂർവ്വജന്മസംസ്കാരം ഹേതുവായിട്ട് ജ്ഞാനം ഉൽപാദിച്ചുവോ അവർക്ക് ഫലപ്രാപ്തിയേ പ്രതിഷേധിക്കുന്നത് ശക്യമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ജ്ഞാനത്തിൻെറ ഫലം ഐകാന്തികമാണ്. അന്യാധീനമല്ല. "നാലു വർണ്ണങ്ങളേയും കേൾപ്പിക്കുക'' എന്നിങ്ങിനെ ഇതിഹാസപുരാണജ്ഞാനത്തിൽ നാലു ജാതിക്കും അധികാരമുള്ളതായി സ്മൃതി പറയുന്നു. വേദപൂർവ്വകമായ അധികാരം ശൂദ്രർക്കില്ല എന്നത് ഇതുകൊണ്ടും നിലവിൽത്തന്നെ നില്ക്കുന്നു. 38.

10 കമ്പനാധികരണം സൂത്രം 39.

കമ്പനാൽ 39.

വിറചൊല്ലുകയാൽ ബ്രഹ്മം 39.

പ്രസംഗവശാലുണ്ടായ അധികാരനിരൂപണം കഴിഞ്ഞു. ഇനി പ്രകൃതമായ വാക്യാർത്ഥവിചാരണയെത്തന്നെ ഞങ്ങൾ തുടരുന്നു. "അത്രയുമല്ല, ജഗത്ത് യാതൊന്നോ അതൊക്കേയും നിഃസൃതമായ അല്ലെങ്കിൽ പുറപ്പെട്ട ശേഷം പ്രാണനിൽ എജനം ചെയ്യുന്നു അല്ലെങ്കിൽ വിറച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. പ്രാണൻ അതിഭയങ്കരനാണ്, ഉച്ചമായി ഓങ്ങിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു വജ്രായുധമാണ്. ഇത് അറിയുന്നവർ അമൃതന്മാരായി ഭവിക്കുന്നു.'' (കാഠകം 2-6-2) എന്നു പറയുന്നു. ഈ വാക്യം "എജ് കമ്പനെ'' എന്ന ധാത്വർത്ഥത്തെ അനുസരിച്ച് ലക്ഷിതമായിരിക്കുന്നു. ഈ വാക്യത്തിൽ, ഈ ജഗത്ത് മുഴുവനും പ്രാണാശ്രയമായി സ്പന്ദനംചെയ്യുന്നു എന്നും വജ്രമെന്ന ഏതാണ്ടൊരു വലിയ ഭയകാരണത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നും അതിൻെറ അറിവുകൊണ്ട് അമൃതത്വപ്രാപ്തിയുണ്ടാകുമെ

നും ശ്രവിക്കപ്പെടുന്നു. ഇവിടെ ഈ പ്രാണനാര്? ഭയങ്കരമായ ആ വജ്രം എന്ത്? എന്ന് ഗ്രഹിപ്പാൻ കഴിയാത്തതയാൽ ആലോചന നടത്തുമ്പോൾ പൂർവ്വപക്ഷി താഴെ പറയുംപ്രകാരം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

പൂർവ്വപക്ഷി— പഞ്ചവൃത്തിയോടുകൂടിയ വായുവാണ് പ്രാണൻ. പ്രസിദ്ധികൊണ്ടുതന്നെ വജ്രം എന്നതിന്റെ അർത്ഥം അശനി (ദംഭോളി) യെന്നാണ്. വായുവിന്റെ മാഹാത്മ്യത്തെയാണിവിടെ സംകീർത്തനം ചെയ്യുന്നത്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ ഈ ജഗത്തൊക്കേയും പ്രാണശബ്ദിതമായി പഞ്ചവൃത്തികളോടുകൂടിയതായിരിക്കുന്ന വായുവിൽ പ്രതിഷ്ഠിതമായിട്ട് അല്ലെങ്കിൽ സ്ഥിതിചെയ്തിട്ടാണ് ഏജനം അല്ലെങ്കിൽ സ്പന്ദനം ചെയ്യുന്നത്. വായുനിമിത്തം തന്നെയാണ് അതിഭയങ്കരമായ വജ്രം ഉദ്ധരിക്കപ്പെടുന്നത്. വായു, പർജ്ജന്യരൂപേണ അല്ലെങ്കിൽ കാർമേഘമായി വിവർത്തിക്കുമ്പോഴാണ് മിന്നലും ഇടിമുഴക്കവും മഴയും വജ്രായുധവും പ്രകാശിക്കുന്നത് എന്നു പറയുന്നു. വായുജ്ഞാനംകൊണ്ടുതന്നെ അമൃതത്വവും സിദ്ധിക്കുന്നതായി മററൊരു ശ്രുതി പറയുന്നു:— "വായു സർവ്വത്തിന്റേയും വ്യഷ്ടിയും സമഷ്ടിയും ആകുന്നു. ഇതറിയുന്നവൻ മൃത്യുവിനെ ജയിക്കുന്നു." എന്നാണ് പറയുന്നത്. അതുകൊണ്ടിവിടെ പ്രാണനെ വായുവായിട്ടാണ് ഗ്രഹിക്കേണ്ടത് എന്നീ പൂർവ്വപക്ഷത്തിന്നെതിരായി സിദ്ധാന്തം പറയുന്നു.

സിദ്ധാന്തം— പൂർവ്വോത്തരങ്ങളെ അല്ലെങ്കിൽ മുമ്പും പിമ്പും നോക്കുമ്പോൾ ഇവിടെ പ്രാണനെ ബ്രഹ്മമായിട്ടുതന്നെ ഗ്രഹിക്കണം. പൂർവ്വോത്തരങ്ങളായ ഗ്രന്ഥഭാഗങ്ങളിൽ ബ്രഹ്മത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്നതായിട്ടാണ് നാം കാണുന്നത്. ഇവിടെ നടുക്കുമാത്രം നിഷ്കാരണം അല്ലെങ്കിൽ യദൃച്ഛയാ വായുവിനെ നിർദ്ദേശിക്കുന്നതായി ഞങ്ങൾ എങ്ങിനെ ഗ്രഹിക്കട്ടെ? പൂർവ്വഭാഗത്താകട്ടെ "അതുതന്നെ ഭാസ്വരം, അതുതന്നെ ബ്രഹ്മം, അതുതന്നെ മൃത്യുരഹിതം എന്നു പറയുന്നു. അതിൽ ലോകങ്ങൾ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. അതിനെ കവിഞ്ഞ് ആരൊരുവനും

പോകുന്നില്ല.” (കാഠകം 2-6-1). എന്നിങ്ങിനെ ബ്രഹ്മത്തെയാണ് നിർദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്നത്. ആ ഭാഗത്തോടു അടുത്തിരിക്കുന്നതുകൊണ്ടും ജഗത്ത് മുഴുവനും പ്രാണങ്കൽ കമ്പനം ചെയ്യുന്നു എന്നിങ്ങിനെ ലോകാശ്രയവത്ത്വം എന്ന ബ്രഹ്മഗുണംതന്നെ ഇവിടേയും അവഗതമാകകൊണ്ടും ആ ബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെയാണിവിടേയും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത് എന്ന് ധ്വനിക്കുന്നു. “പ്രാണൻെറ പ്രാണം” (ബൃഹദാരണ്യം 4-4-18) എന്നിങ്ങിനെ കാണുന്നതുകൊണ്ട് ഈ പ്രാണശബ്ദത്തിനും പരമാത്മാവ് എന്ന അർത്ഥത്തിൽ പ്രയോഗമുണ്ട്. കമ്പയിതൃത്വവും അല്ലെങ്കിൽ വിറപ്പിക്ക എന്ന ധർമ്മവും പരമാത്മാവിൽതന്നെയാണ് യോജിക്കുന്നത്. വായു മാത്രമായിരിക്കുന്നതിലല്ല. അങ്ങിനെതന്നെ പറഞ്ഞിട്ടും ഉണ്ട്. “പ്രാണനെക്കൊണ്ടോ അപാനനെക്കൊണ്ടോ യാതൊരാളും ജീവിക്കുന്നില്ല. ഇതിനു രണ്ടിനും ആശ്രയമായിരിക്കുന്ന മറ്റൊന്നിനെക്കൊണ്ടാണ് സർവ്വരും ജീവിക്കുന്നത്.” (കാഠകം 2-2-5) എന്നു പറയുന്നു. ഉത്തരഭാഗത്തും “ഇതിനെ ഭയപ്പെട്ട് അഗ്നിയും സൂര്യനും ജ്വലിക്കുന്നു. ഇതിനെ ഭയപ്പെട്ട് ഇന്ദ്രനും വായുവും അഞ്ചാമനായ മൃത്യുവും ഓടിപ്പോകുന്നു.” (കാഠകം 2-6-3) എന്നിങ്ങിനെ വായുവിനെയല്ല ബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെ നിർദ്ദേശിക്കുന്നതായിക്കാണും. എങ്ങിനെയെന്നാൽ വായു ഉൾപ്പെടേയുള്ള ജഗത്തിൻെറ ഭയഹേതുത്വം പറയുന്നതുകൊണ്ട് ആ ഭയഹേതു ബ്രഹ്മമാണ്. ഇവിടേയും ആ ബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെയാണ് നിർദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്ന് സന്നിധാനംകൊണ്ടും വലിയ ഭയകാരണം, മീതെ ഓങ്ങിപ്പിടിച്ച വജ്രായുധം എന്നിങ്ങിനെ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ ഭയഹേതുത്വത്തെ ഇവിടേയും എടുത്തു പറഞ്ഞതുകൊണ്ടും ജ്ഞാപിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. ഇവിടെ വജ്രശബ്ദം ബ്രഹ്മദ്യോതകമായി പ്രയോഗിച്ചത് ഭയഹേതുത്വം രണ്ടിനും സമാനമായിരിക്കയാലാണ്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ ഞാൻ ഇദ്ദേഹത്തിൻെറ ആജ്ഞയെ അല്ലെങ്കിൽ ശാസനത്തെ അനുസരിക്കാഞ്ഞാൽ ഇദ്ദേഹം ഓങ്ങിപ്പിടിച്ച വജ്രായുധം എൻെറ തലയിൽത്ത

ന്നെ വീഴും' എന്നീഭയംകൊണ്ട് ജനങ്ങൾ രാജാദിശാസനത്തെ അനുസരിച്ച് വീഴ്ചകൂടാതെ നിരന്തരം പ്രവൎത്തിച്ചുവരുന്നതുപോലെ അഗ്നിവായുസൂൎയ്യാദിയായ ഈ ജഗത്ത് ഈ ബ്രഹ്മത്തെ ഭയപ്പെട്ട് അതാതിന്റെ വ്യാപാരത്തെ നിരന്തരം അവികലമായി നടത്തിവരുന്നു എന്നതുകൊണ്ട് ഭയാനകമായ ബ്രഹ്മത്തെ ദംഭോളിയോടുപമിച്ചിരിക്കുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ ബ്രഹ്മത്തെസ്സംബന്ധിച്ച് മറെറാരു ശ്രുതിയുമുണ്ട്. "ഈ ബ്രഹ്മത്തെ ഭയപ്പെട്ട് കാററു വീശുകയും സൂൎയ്യൻ ഉദിക്കുകയും അഗ്നിയും ഇന്ദ്രനും അഞ്ചാമനായ യമനും ഓടിപ്പോകയുംചെയ്യുന്നു." (തൈത്തിരീയം 8—1) എന്നാണ് ശ്രുത്യന്തരം.

അമൃതത്വം എന്ന ഫലശ്രുതികൊണ്ടും പ്രാണൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നു തെളിയുന്നു. ബ്രഹ്മജ്ഞാനം ഹേതുവായിട്ടാണെല്ലോ അമൃതത്വപ്രാപ്തി. "ബ്രഹ്മജ്ഞാനമാൎഗ്ഗേണ മാത്രമാണ് മരണത്തെത്തരണംചെയ്യുന്നത് അല്ലെങ്കിൽ മോക്ഷത്തെ പ്രാപിക്കുന്നത്. നമുക്ക് പോകുവാനായി അതുകൂടാതെ മറെറാരു മാൎഗ്ഗവുമില്ല." (ശ്വേതാശ്വതരം 6-15) എന്നു മന്ത്രവൎണ്ണവും പറയുന്നു. ഒരു ദിക്കിൽ വായുവിജ്ഞാനംകൊണ്ട് അമൃതത്വം പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് ആപേക്ഷികമാണ്, ആത്യന്തികമല്ല. ("അപപുനൎമ്മൃത്യുംജയതി" എന്ന ശ്രുതി അപമൃത്യുജയത്തെയാണ് പരമമൃത്യുജയത്തെയല്ല പറയുന്നത്.) വായുവിജ്ഞാനഫലത്തെപ്പറഞ്ഞേടത്തുതന്നെ വിഷയം മാററിപ്പരമാത്മാവിനെപ്പററിപ്പറഞ്ഞ് "ഈ പരമാത്മാവിൽനിന്ന് അന്യമായതൊക്കേയും ആൎത്തങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ കഷ്ടങ്ങളാണ്" (ബൃഹദാരണ്യം 3_4) എന്നിങ്ങിനെ വായ്വാദിയുടെ തന്നെ ആൎത്തത്വത്തെപ്പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് വായുജ്ഞാനംകൊണ്ടുള്ള അമൃതത്വം സാപേക്ഷകമാണ്. ഇവിടെ പ്രകരണംകൊണ്ടുതന്നെയും പ്രാണൻ പരമാത്മാവാണെന്നു നിൎണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നു. "ധൎമ്മാധൎമ്മങ്ങളുടേയും കാൎയ്യകാരണങ്ങളുടേയും ത്രികാലങ്ങളുടേയും സ്വരൂപത്തിൽനിന്ന് വേർവിട്ടു നില്ക്കുന്നത് യാതൊന്നോ അതിനെ അങ്ങുന്നു അറിയുന്നുണ്ടല്ലോ, അതിനെ ഉപദേശിച്ചാലും" (കാഠ

കം 1-2-14) എന്നിങ്ങിനെ ചോദിച്ചത് പരമാത്മാവിനെപ്പററിയാകയാൽ പ്രാണൻ പരമാത്മാവുതന്നെയാണ്. 39.

11. ജ്യോതിരധികരണം സൂത്രം 40.

ജ്യോതിർദ്ദർശനാൽ. 40.

ജ്യോതിസ്സും ശ്രുതി നോക്കുമ്പോഠം
പരം ബ്രഹ്മമതാസ്ഥലം. 40.

"ഈ സംപ്രസാദൻ ഈ ശരീരത്തിൽനിന്ന് എഴുന്നീററ് പരമായ ജ്യോതിസ്സിനെ പ്രാപിച്ച് സ്വകീയരൂപത്തോടെ പ്രകാശിക്കുന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 8-12-3). എന്നു ശ്രുവിക്കപ്പെടുന്നു. ഇവിടെ ജ്യോതിഃശബ്ദാൎത്ഥം ചക്ഷുസ്സിന്നു വിഷയവും തമോനാശനവും ആയ തേജസ്സൊ അഥവാ പരബ്രഹ്മമൊ എന്നു സംശയിക്കപ്പെടുന്നു. പൂൎവ്വപക്ഷി—ജ്യോതിശ്ശബ്ദാൎത്ഥം പ്രസിദ്ധമായ തേജസ്സാണ്. ആ അൎത്ഥത്തിലാണ് ജ്യോതിഃശബ്ദം നടപ്പായിരിക്കുന്നത്. "ജ്യോതിശ്ചരണാഭിധാനാൽ" (ബ്രഹ്മസൂത്രം 1-1-24) എന്ന ദിക്കിൽ പ്രകരണംഹേതുവായിട്ട് ജ്യോതിശ്ശബ്ദം അതിൻെറ രൂഢാൎത്ഥം വെടിഞ്ഞ് ബ്രഹ്മമെന്ന അൎത്ഥത്തിൽ വൎത്തിക്കുന്നു. ഇവിടെ അതുപോലെ സ്വാൎത്ഥപരിത്യാഗത്തിന്നൊരു കാരണവും കാണപ്പെടുന്നില്ല. അത്രയുമല്ല, നാഡീഖണ്ഡത്തിൽ "ഈ ജീവൻ ഈ ശരീരത്തിൽനിന്ന് ഉൽക്രമിക്കുമ്പോഠം ഈ രശ്മികളിൽക്കൂടിത്തന്നെ മേല്പോട്ടു പോകുന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 8-6-5) എന്നിങ്ങിനെ മുമുക്ഷു ആദിത്യനെ പ്രാപിക്കുന്നതായി പറയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടിവിടെ ജ്യോതിഃശബ്ദത്തിൻെറ അൎത്ഥം പ്രസിദ്ധമായ തേജസ്സ് എന്നാണ്. എന്നിങ്ങിനെ വന്നുകൂടിയ പൂൎവ്വപക്ഷത്തിന്നെതിരായി സിദ്ധാന്തം താഴെ പറയുന്നു.

സിദ്ധാന്തം—ദൎശനം അല്ലെങ്കിൽ വേദോക്തി ഹേതുവായിട്ട് ജ്യോതിശ്ശബ്ദം ഇവിടെ പരബ്രഹ്മം എന്ന അൎത്ഥത്തിൽ

തന്നെയാണ് പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഈ പ്രകരണത്തിൽ പരബ്രഹ്മം പ്രതിപാദ്യവിഷയമായിക്കാണപ്പെടുന്നു. "യാതൊരു ആത്മാവ് അപഹതപാപ്മാവ് അല്ലെങ്കിൽ പാപരഹിതൻ ആകുന്നു." (ഛാന്ദോഗ്യം 8-7-1) എന്നിങ്ങിനെ അപഹതപാപ്മത്വാദിഗുണകനായ ആത്മാവിനെ പ്രകരണത്തിൻെറ ഉപക്രമത്തിൽ അന്വേഷിക്കേണ്ടതായും അറിവാനിച്ഛിക്കേണ്ടതായും ഉപദേശിക്കയാലും "ഈ ആത്മാവിനെയാകട്ടെ നിണക്കു ഞാൻ ഇനിയും വ്യാഖ്യാനിച്ചുതരാം." (ഛാന്ദോഗ്യം 8-9-3) എന്നിങ്ങിനെ അനുസന്ധാനം ചെയ്കയാലും പ്രതിപാദ്യവിഷയമായി ബ്രഹ്മം പ്രകരണത്തിൽ അനുവൎത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. "ശരീരമില്ലാത്തവനെ സുഖദുഃഖങ്ങൾ സ്പൎശിക്കുന്നില്ല" (ഛാന്ദോഗ്യം 8-12-1) എന്നു പറഞ്ഞതുപ്രകാരം അശരീരത്വത്തിന്നായി മുമുക്ഷു ജ്യോതിസ്സായിത്തീരുന്നു എന്നു പറയുന്നതുകൊണ്ടും ബ്രഹ്മത്വപ്രാപ്തികൊണ്ടല്ലാതെ അശരീരത്വം സംഭവിക്കായ്കയാലും, "അത് പരമതേജസ്സ്, അത് ഉത്തമപുരുഷൻ." (ഛാന്ദോഗ്യം 8-12-3) എന്ന വിശേഷണം കാണുകയാലും പ്രകരണത്തിൽ അനുവൎത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പരബ്രഹ്മം തന്നെയാണ് പ്രസ്തുതമായ 'പരംജ്യോതിസ്സ്" എന്നു വരുന്നു.

പിന്നെ വാദിക്കുന്നത് മുമുക്ഷുവിന്ന് ആദിത്യപ്രാപ്തി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടെന്നാണ്. ആ ആദിത്യപ്രാപ്തിയിൽ ഗതിയുടേയും ഉൽക്രാന്തിയുടേയും സംബന്ധമുള്ളതുകൊണ്ട് അത് ആത്യന്തികമുക്തിയല്ല. ക്രമമുക്തിയാണ്. ആത്യന്തികമുക്തിയിൽ ഗത്യുൽക്രാന്തികൾ ഇല്ലെന്നു പറവാൻപോകുന്നു. 40.

12. അൎത്ഥാന്തരത്വവ്യപദേശാധികരണം. സൂത്രം 41.

ആകാശോൎത്ഥാന്തരത്വാദിവ്യപദേശാൽ. 41.

അൎത്ഥാന്തരത്വാദിയുരച്ചിരിക്കയാ-
ലാകാശമാബ്രഹ്മമതാണുനിശ്ചയം. 41.

"ആകാശമെന്നത് നാമരൂപങ്ങളുടെ നിർവ്വാഹകൻ അല്ലെങ്കിൽ സാധകനാണ്. നാമരൂപങ്ങൾ യാതൊന്നിൻെറ ഉള്ളിലോ അത് ബ്രഹ്മം, അത് അമൃതം, അത് ആത്മാവ്." (ഛാന്ദോഗ്യം 8-14-1). എന്നു ശ്രുതി പറയുന്നു. ഈ ആകാശശബ്ദം പരബ്രഹ്മപരമോ പ്രസിദ്ധമായ ഭൂതാകാശപരമോ എന്ന വിചാരത്തിങ്കൽ ഭൂതാകാശപരമായി സ്വീകരിക്കുന്നതാണു യുക്തമെന്ന് പൂർവ്വപക്ഷി പറയുന്നു. കാരണം:—ആകാശശബ്ദം ഭൂതാകാശം എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് രൂഢമായിരിക്കുന്നത്. നാമരൂപങ്ങളുടെ നിർവ്വഹണത്തിന് അല്ലെങ്കിൽ സമസ്തവികാരജാതങ്ങളുടെയും അഭിവ്യഞ്ജനത്തിന് അവകാശം അല്ലെങ്കിൽ ഒഴിഞ്ഞസ്ഥലം കൂടാതെ കഴിയുകയില്ല. ഈ അവകാശദാനം വഴിക്ക് നാമരൂപങ്ങളുടെ നിർവ്വാഹകത്വം ഭൂതാകാശത്തിൽ യോജിപ്പിക്കുവാൻ കഴിയുന്നതാണ്. സ്രഷ്ടൃത്വാദിയാകുന്ന സ്പഷ്ടബ്രഹ്മലിംഗത്തെ ഇവിടെ ശ്രവിച്ചിട്ടുമില്ല. അതുകൊണ്ടിവിടെ ആകാശം ഭൂതാകാശമാണ് എന്ന പൂർവ്വപക്ഷത്തെ ഖണ്ഡിച്ച് സിദ്ധാന്തം പറയുന്നു.

സിദ്ധാന്തം—ഇവിടെ ആകാശശബ്ദാർത്ഥം പരബ്രഹ്മമാകുവാനാണ് അർഹിക്കുന്നത്. കാരണം നാമരൂപങ്ങളിൽനിന്ന് ഭിന്നമായ ഒരു വസ്തുവായിട്ടാണ് ഇവിടെ ആകാശത്തെപ്പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. 'നാമരൂപങ്ങൾ യാതൊന്നിൻെറ ഉള്ളിലോ അതു ബ്രഹ്മം' എന്നിങ്ങിനെ നാമരൂപങ്ങളിൽനിന്ന് അന്യമായ ഒരു അർത്ഥമായിട്ടാണ് ആകാശത്തെപ്പറയുന്നത്. ബ്രഹ്മമല്ലാതെ നാമരൂപങ്ങളിൽനിന്ന് അന്യമായ ഒരു അർത്ഥം സംഭവിക്കുന്നില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ സമസ്തവികാരജാതങ്ങളും നാമരൂപങ്ങളെക്കൊണ്ടാണ് അഭിവ്യക്തിയെ പ്രാപിക്കുന്നത് അല്ലെങ്കിൽ വ്യാകൃതങ്ങളാകുന്നത്. നാമരൂപങ്ങളുടെ നിർവ്വഹണവും നിരങ്കുശം അല്ലെങ്കിൽ നിർബ്ബാധമായി ബ്രഹ്മത്തിലല്ലാതെ സംഭവിക്കുന്നില്ല. "ഈ ജീവനാകുന്ന ആത്മാവുകൊണ്ട് അനുപ്രവേശിച്ചിട്ട് ഞാൻ നാമരൂപങ്ങളെ വ്യാകരിക്കട്ടെ അ

ല്ലെങ്കിൽ പ്രകാശിപ്പിക്കട്ടെ" (ഛാന്ദോഗ്യം 6-3-2). എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള ശ്രുതി നാമരൂപവ്യാകരണം ബ്രഹ്മകർത്തൃകമാണെന്നു പറയുന്നതുകൊണ്ട് ഭൂതാകാശകർത്തൃകത്വം ബാധിതമായി വരുന്നു. ജീവനാകുന്ന ആത്മാവുകൊണ്ട് അനുപ്രവേശിച്ചിട്ട്" എന്നു പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് നാമരൂപനിർവ്വാഹകൻ ജീവനാണെന്നും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നില്ലേ? എന്നു ചോദിക്കുന്നപക്ഷം സത്യമായും അങ്ങിനെ വരുന്നുണ്ടെന്നു പറയണം. എന്നാൽ ഇവിടെ ജീവനെ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അഭിന്നനായിട്ടറിവാനാണ് ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ളത്.

നാമരൂപനിർവ്വഹണത്തെപ്പറഞ്ഞതുകൊണ്ടു തന്നെ സ്രഷ്ടൃത്വാദി ബ്രഹ്മലിംഗവും ഉക്തപ്രായമായി ഭവിക്കുന്നു. അതിനുംപുറമെ "അതു ബ്രഹ്മം, അത് അമൃതം, അത് ആത്മാവ്" (ഛാന്ദോഗ്യം 8-14)ഇതും ബ്രഹ്മത്തെയാണ് പറയുന്നത് എന്നതിൻെറ ലിംഗങ്ങളാണ്. "ആകാശസ്തല്ലിംഗാൽ." (ബ്രഹ്മസൂത്രം 1-1-22) എന്നതിൻെറ പ്രപഞ്ചമാണ് ഈ സൂത്രം. 41.

13 സുഷുപ്ത്യുൽക്രാന്ത്യധികരണം സൂത്രം 42-43.

സുഷുപ്ത്യുൽക്രാന്ത്യോർഭേദേന. 42.

സുഷുപ്ത്യുൽക്രാന്തികളിലും
ജീവനിൽനിന്നു ഭിന്നനായ്
ബ്രഹ്മത്തെയോതുന്നതിനാൽ
വാക്യം ബ്രഹ്മപരം ദൃഢം 42.

പൂർവ്വസൂത്രത്തിലെ 'വ്യപദേശാൽ' എന്നതിനെ ഈ സൂത്രത്തിലേക്ക് അനുകർഷിച്ച് 'ഭേദേന വ്യപദേശാൽ' എന്നു ഗ്രഹിക്കണം. ബൃഹദാരണ്യകത്തിലെ ആറാംപ്രപാഠകത്തിൽ "ആത്മാവാര്?" എന്ന ചോദ്യത്തിന്നു മറുവടിയായി വിജ്ഞാനസ്വരൂപനായി പ്രാണന്മാരുടെ മദ്ധ്യെ ഹൃദയത്തിൻെറ ഉള്ളിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ജ്യോതിസ്സായിരിക്കുന്ന പുരുഷൻ" എ

ന്നിങ്ങിനെ ആദ്യം പറഞ്ഞ് സവിസ്തരമായി ആത്മവിഷയ ത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്നു. ഈ പ്രതിപാദനത്തിൻെറ വിഷയം സംസാരിസ്വരൂപം അല്ലെങ്കിൽ ജീവാത്മസ്വരൂപം മാത്രമോ അല്ല അസംസാരിയായ പരമാത്മസ്വരൂപമൊ എന്ന സംശ യം ഭവിക്കുന്നു. ഉപക്രമോപസംഹാരങ്ങളെ നോക്കുമ്പോൾ സംസാരിസ്വരൂപമാത്രപ്രതിപാദകം എന്നാണ് പൂർവ്വപക്ഷം. ഉപക്രമത്തിൽ "പ്രാണന്മാരുടെ മധ്യേ വിജ്ഞാനമയനായി രിക്കുന്നവൻ" എന്നു പറഞ്ഞത് ശാരീരലിംഗമാകകൊണ്ടും ഉപസംഹാരത്തിൽ "പ്രാണമധ്യേ വിജ്ഞാനമയനായിരിക്കു ന്നവൻ മഹാനും ജനിക്കാത്തവനും ആയ ആത്മാവാണെ" ന്നിങ്ങിനെ ഉപക്രമോക്തിയെ വെടിയാതെ പറഞ്ഞതുകൊ ണ്ടും മധ്യത്തിലും ജാഗ്രത്ത് മുതലായ ജീവാവസ്ഥകളെ ഉപ ന്യസിച്ച് ജീവനെത്തന്നെ സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കുന്നതുകൊ ണ്ടും ജീവമാത്രപ്രതിപാദകം എന്ന പൂർവ്വപക്ഷത്തെ നിഷേധി ച്ച് സിദ്ധാന്തം പറയുന്നു:—

സിദ്ധാന്തം—സുഷുപ്തി, ഉൽക്രാന്തി എന്നീ അവസ്ഥക ളിൽ പരമേശ്വരനെ ജീവനിൽനിന്ന് ഭിന്നനായിപ്പറയുന്നതു കൊണ്ട് ഈ വാക്യം ജീവമാത്രാഖ്യാനപരമല്ല, പരമേശ്വരോ പദേശപരമാണ്. സുഷുപ്തിയിലാകട്ടെ, "ഈ പുരുഷൻ പ്രാ ജ്ഞനായ ആത്മാവിനാൽ (പരമാത്മാവിനാൽ) സംശ്ലിഷ്ടനാ യിട്ട് ബാഹ്യമോ ആഭ്യന്തരമോ ആയ യാതൊന്നും അറിയു ന്നില്ല" (ബൃഹദാരണ്യം 4-3-21) എന്നിങ്ങിനെ ശാരീരനിൽ നിന്ന് ഭിന്നനായിട്ട് പരമേശ്വരനെ വ്യപദേശിക്കുന്നു. ഇവി ടെ പുരുഷൻ ശാരീരനാണ്. കാരണം പുരുഷൻ ജ്ഞാതാവാ ണ്. ബാഹ്യാഭ്യന്തരജ്ഞാനം പ്രകൃത്യാ ഉള്ളവനു മാത്രമേ സുഷുപ്തി എന്ന ഒരു അവസ്ഥാവിശേഷത്തിൽ അവന് ആ ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകയില്ലെന്നു പറവാൻ തരമുള്ളു. പ്രാജ്ഞൻ ഇവിടെ പരമേശ്വരനായി ഭവിക്കണം. എന്തുകൊണ്ടെ ന്നാൽ സർവ്വജ്ഞത്വം എന്ന ലക്ഷണത്തോടുകൂടിയ പ്രജ്ഞയോ ടു നിത്യയോഗമുള്ളവൻ പ്രാജ്ഞൻ. അത് പരമേശ്വരനാ

ണ്. അതുപോലെതന്നെ, "ഈ ശാരീരനായ ആത്മാവ് പ്രാജ്ഞനായ ആത്മാവിനാൽ അധിഷ്ഠിതനായി ഘോരരോദനത്തോടെ പോകുന്നു" (ബൃഹദാരണ്യം 4-3-35) എന്നിങ്ങിനെ ഉൽക്രാന്തിയിലും അല്ലെങ്കിൽ നിര്യാണത്തെസ്സംബന്ധിച്ചുള്ള വാക്യത്തിലും ശാരീരനിൽനിന്നു ഭിന്നനായിട്ട് പരമേശ്വരനെ വ്യപദേശിക്കുന്നു. ഇവിടേയും ശാരീരൻ ശരീരസ്വാമിയാകയാൽ ജീവനായി ഭവിക്കും. പ്രാജ്ഞൻ ആ പരമേശ്വരൻതന്നെ. ഇങ്ങിനെ സുഷുപ്തിയിലും ഉൽക്രാന്തിയിലും ഭേദത്തോടെ വ്യപദേശിച്ചതുകൊണ്ട് പരമേശ്വരനെത്തന്നെ പ്രതിപാദിപ്പാനാണ് ഇവിടെ ഉദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്ന് ധ്വനിക്കുന്നു.

ആദിമധ്യാവസാനങ്ങളിൽ ശാരീരലിംഗങ്ങൾ കാണുന്നതുകൊണ്ട് ഈ വാക്യം ശാരീരപരമാണെന്നു പറഞ്ഞതിന്നു സമാധാനം പറയാം. ഉപക്രമത്തിലാകട്ടെ "പ്രാണങ്ങളുടെ മധ്യേ വിജ്ഞാനമയനായിരിക്കുന്നവൻ" എന്ന ദിക്കിൽ സംസാരിസ്വരൂപത്തെയല്ല വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നത്, സംസാരിസ്വരൂപത്തെ വീണ്ടും എടുത്തു പറഞ്ഞ് പരബ്രഹ്മത്തോടുള്ള സംസാരിയുടെ ഏകത്വത്തെപ്പറവാനാണ് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. ഇത് എങ്ങിനെ അറിയാമെന്നുവെച്ചാൽ "ബുദ്ധി ധ്യാനിക്കുമ്പോൾ താൻ അല്ലെങ്കിൽ ആത്മാവ് ധ്യാനിക്കുന്നു എന്നും ശരീരം ചലിക്കുമ്പോൾ താൻ ചലിക്കുന്നു എന്നും തോന്നുന്നു." എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങി അടുത്തു പിമ്പുള്ള വാക്യങ്ങളുടെ പ്രവൃത്തി ജീവധർമ്മങ്ങളെ നിരാകരിക്കുന്നതായിട്ടാണ് കാണപ്പെടുന്നത്. അതുകൊണ്ട് പ്രസ്തുതവാക്യം ജീവപ്രതിപാദനപരമല്ല. "പ്രാണന്മാരുടെ മധ്യേ വിജ്ഞാനമയനായിരിക്കുന്നവൻ മഹാനും അജനും ആത്മാവും ആകുന്നു" എന്നിങ്ങിനെ ഉപക്രമത്തിലെപ്പോലെ ഉപസംഹാരത്തിലും കാണുന്നു. അതിൻെറ അർത്ഥം, പ്രാണന്മാരുടെ ഇടയിൽ വിജ്ഞാനമയനായി സംസാരിയായി യാവനൊരുവൻ കാണപ്പെടുന്നുവോ, അവൻ വാസ്തവത്തിൽ ഈ മഹാനായി അജനായി ആത്മാവായിരി

ക്കുന്ന പരമേശ്വരൻതന്നെയാണെന്നാണ് ഞങ്ങൾ പ്രതിപാദിച്ചത് എന്നാകുന്നു. മധ്യഭാഗത്തിൽ ജാഗ്രത്ത് മുതലായ അവസ്ഥകളെ ഉപന്യസിച്ചതുകൊണ്ട് സംസാരിസ്വരൂപത്തെയാണ് വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്നു വിചാരിക്കുന്നവൻ കിഴക്കോട്ടു പുറപ്പെട്ടവനായിട്ടു പടിഞ്ഞാട്ടും പുറപ്പെടട്ടെ! എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ജാഗ്രദാദ്യവസ്ഥകളുടെ ഉപന്യാസംകൊണ്ട് അവസ്ഥാവത്ത്വമോ സംസാരിത്വമോ അല്ല വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നത്, അവസ്ഥാരഹിതത്വവും അസംസാരിത്വവുമാണ് വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നത്. അത് എങ്ങിനെ അറിയപ്പെടുന്നു എന്നു വെച്ചാൽ, "ഇവിടുന്നങ്ങോട്ടും മോക്ഷത്തിന്നായ്ക്കൊണ്ടു തന്നെ പറയുക" എന്നു ജനകൻ പദംതോറും അല്ലെങ്കിൽ വാക്കിനു വാക്കിനു അപേക്ഷിക്കുകയും പുണ്യരൂപമൊ പാപരൂപമൊ ആയ കർമ്മം തന്നെ പിന്തുടരായ്കയാൽ ആ പുരുഷൻ അസംഗൻ അല്ലെങ്കിൽ നിർല്ലേപനായി ഭവിക്കുന്നു (ബൃഹദാരണ്യം 4-3-14-15) എന്ന് വാക്കിനുവാക്കിനു യാജ്ഞവല്ക്യൻ മറുവടി പറയുകയും ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട് അവസ്ഥാരഹിതത്വവും അസംസാരിത്വവും ആണ് വിവക്ഷിക്കുന്നത് എന്ന് അറിയപ്പെടുന്നു. "പുണ്യപാപങ്ങൾ വിട്ടുപോകുമ്പോൾ പുരുഷൻ ഹൃദയത്തിൻെറ സർവ്വശോകങ്ങളേയും തരണംചെയ്യുന്നു" (ബൃഹദാരണ്യം 4-3-22) എന്നുകൂടിപ്പറയുന്നു. അതുകൊണ്ട് അസംസാരിയുടെ സ്വരൂപത്തെ പ്രതിപാദിപ്പാനാണ് ഈ വാക്യം ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് എന്നറിഞ്ഞുകൊള്ളണം 42.

പത്യാദിശബ്ദേഭ്യഃ 43.

പത്യാദിശബ്ദം പരമാത്മസൂചകം. 43

താഴെ പറയുന്ന സംഗതികൊണ്ടും ഈ വാക്യം അസംസാരിസ്വരൂപത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്നതാണെന്നറിയണം. ഈ വാക്യത്തിലെ പതി മുതലായ ശബ്ദങ്ങൾ അസംസാരിസ്വരൂപപ്രതിപാദകമാണെന്നു സംസാരിസ്വഭാവത്തെ പ്രതിഷേധി

ക്കുന്നതുകൊണ്ടു വരുന്നു. „അവൻ സർവ്വത്തിന്റേയും ജേതാവും നിയാമകനും അധിപതിയുമാകുന്നു'' ഈ ജാതിശ്രുതികൾ അസംസാരിസ്വരൂപത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്നു. „അവന്ന് സാധുകർമ്മങ്ങളെക്കൊണ്ട് ഉപചയമോ ദുഷ്ടകർമ്മങ്ങളെക്കൊണ്ട് അപചയമോ ഭവിക്കുന്നില്ല'' ഈ ജാതിശ്രുതികൾ സംസാരിസ്വഭാവപ്രതിഷേധകങ്ങളാണ്. അതുകൊണ്ട് അസംസാരിയായ പരമേശ്വരനെയാണിവിടെപ്പറയുന്നത് എന്നു ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. 43.

ശ്രീമച്ഛങ്കരഭഗവൽപാദൻ ഉണ്ടാക്കിയ
ശാരീരകമീമാംസാഭാഷ്യം പ്രഥമാധ്യായത്തിലെ
മൂന്നാം പാദം ഇവിടെ ഇങ്ങിനെ അവസാനിക്കുന്നു. 3.

പ്രഥമാധ്യായം ചതുർത്ഥപാദം.

(ഈ പാദത്തിൽ പ്രധാനാർത്ഥകമെന്നു സംശയിക്കപ്പെടുന്ന അവ്യക്തം, അജം മുതലായ പദങ്ങളുടെ അർത്ഥം ചിന്തിക്കപ്പെടുന്നു.)

1 അനുമാനികാധികരണം സൂത്രം 1-7.

അനുമാനികമപ്യേകേഷാമിതിചേന്ന
ശരീരരൂപകവിന്യസ്തഗൃഹീതേർദ്ദർശയതിച. 1.

പ്രധാനപരമവ്യക്തമെന്നിങ്ങുചിലർചൊല്ലുകിൽ
രഥരൂപകവിന്യസ്തംശരീരം താനതായ്വരും
തഥൈവശ്രുതിയോതുന്നു. 1.

ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസയെ പ്രതിപാദിച്ചശേഷം „ജന്മാദ്യസ്യയതഃ'' (ബ്രഹ്മസൂത്രം 1-1-2) എന്ന സൂത്രംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മലക്ഷണവും പറഞ്ഞു. ആ ലക്ഷണം പ്രധാനപക്ഷത്തിലും യോജിച്ചേക്കാം എന്ന് ശങ്കിച്ച്, „ഈക്ഷതേർന്നാശബ്ദം'' (ബ്രഹ്മസൂത്രം 1-1-5) എന്ന സൂത്രംകൊണ്ട് പ്രധാനം വേദ

ബാഹ്യം ആണെന്ന കാരണത്തിന്മേൽ പ്രധാനത്തിൻെറ ജഗൽക്കാരണത്വത്തെ നിരാകരിച്ചു. വേദാന്തവാക്യങ്ങളുടെ സമാനമായ ഗതി അല്ലെങ്കിൽ പൊതുവിലുള്ള പോക്ക് ബ്രഹ്മകാരണവാദത്തിലേക്കാണ്, പ്രധാനകാരണവാദത്തിലേക്കല്ല. (ബ്രഹ്മകാരണവാദത്തെപ്പരിഗ്രഹിക്കുമ്പോൾ മാത്രമേ വേദാന്തവാക്യങ്ങളിൽ വിപ്രതിപത്തി അല്ലെങ്കിൽ വിരുദ്ധജ്ഞാനം കൂടാതെ കഴിയുന്നുള്ളു) ഈ സംഗതി കഴിഞ്ഞുപോയ ഗ്രന്ഥം കൊണ്ട് വിസ്തരിച്ചു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. കഴിച്ചു ബാക്കിയുള്ള അല്ലെങ്കിൽ ഇതുവരെ സംശയിക്കപ്പെടാത്തതും തന്മൂലം സംശയപരിഹാരം ചെയ്യപ്പെടാത്തതുമായ ഈ ഒരു സംഗതിയെക്കുറിച്ച് ഇപ്പോൾ സംശയത്തെ പുറപ്പെടുവിക്കുന്നു. പൂർവ്വപക്ഷി ഇങ്ങിനെ പറഞ്ഞേക്കാം:—"പ്രധാനം വേദബാഹ്യമാണെന്നു പറഞ്ഞുവെല്ലൊ. അത് അസിദ്ധമാണ്. അതിനെ സ്ഥാപിച്ചിട്ടില്ല. ചില ശാഖകളിൽ പ്രധാനത്തിൽ സമർപ്പിക്കപ്പെടുന്നതായിത്തോന്നുന്ന ചില ശബ്ദങ്ങളെ പ്രയോഗിച്ചിരിക്കകൊണ്ടാണ് വേദബാഹ്യത്വം അസിദ്ധമെന്നു പറഞ്ഞത്. മഹാന്മാരായ പരമർഷികൾ അംഗീകരിച്ചിട്ടുള്ള പ്രധാനകാരണത്വം വേദസിദ്ധംതന്നെയാണെന്നു വേദോക്തങ്ങളായ പ്രസ്തുതശബ്ദങ്ങളെക്കൊണ്ടു വന്നുകൂടുന്നു" എന്നു പറയുമ്പോൾ ആവക ശബ്ദങ്ങൾ അനന്യപരങ്ങളാണെന്നു പ്രതിപാദിക്കുന്നതുവരെ ജഗത്തിൻെറ കാരണം സർവ്വജ്ഞനായ ബ്രഹ്മമാണെന്നു പ്രതിപാദിച്ചതും പീഡിതം അല്ലെങ്കിൽ ബാധിതമായി ഭവിക്കും. അതിനെത്തടുപ്പാൻവേണ്ടി പ്രസ്തുതശബ്ദങ്ങൾക്ക് അർത്ഥം വേറെയാണെന്നു കാണിക്കണം. അതിന്നുവേണ്ടി വേറെ ഒരു പ്രകരണത്തെ ആരംഭിക്കുന്നു. അനുമാനനിരൂപിതമായ പ്രധാനവും ചില ശാഖക്കാരുടെ ശ്രുതികളിൽ കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. കാഠകത്തിൽ ഇങ്ങിനെ പറയുന്നു:—"മഹത്തിൽനിന്നു പരം അവ്യക്തവും അവ്യക്തത്തിൽനിന്നു പരം പുരുഷനും ആകുന്നു" (1-3-11) എന്നാണ് പറയുന്നത്. സാംഖ്യസ്മൃതിപ്രസിദ്ധങ്ങളായ മഹദവ്യക്തപുരുഷന്മാർ ആ

തൊരു തത്വങ്ങളോ അവയെത്തന്നെ അതേ പേരോടും അതേ ക്രമത്തിലും ഇവിടെയും ഐകരൂപ്യേണ അറിയുന്നു. ഇവിടെ അവ്യക്തം എന്നു പറയുന്നത് പ്രധാനത്തെയാണ്. കാരണം പ്രധാനം എന്ന അർത്ഥത്തിൽ അവ്യക്തശബ്ദപ്രയോഗം സ്മൃതിപ്രസിദ്ധമാണ്. പിന്നെ ശബ്ദാദിഹീനമായ പ്രധാനം അനഭിവ്യക്തമാകകൊണ്ട് വ്യക്തമല്ലാത്ത പ്രധാനം അവ്യക്തം എന്നിങ്ങിനെ അവ്യക്തശബ്ദത്തിന്നു വ്യുൽപത്തി സംഭവിക്കുന്നതാണ്. ഈ കാരണങ്ങളെക്കൊണ്ട് അവ്യക്തവാചകവാച്യമായ പ്രധാനം വേദസിദ്ധമാണ്. വേദസിദ്ധമായ പ്രധാനത്തെ വേദബാഹ്യം എന്നു പറയുന്നത് അസംഗതംതന്നെ. ആ പ്രധാനംതന്നെയാണ് ജഗത്തിന്റെ കാരണം എന്നു ശ്രുതിസ്മൃതികളെക്കൊണ്ടും തർക്കംകൊണ്ടും (യുക്തിവാദംകൊണ്ടും) സിദ്ധമായിരിക്കുന്നു എന്നു സാംഖ്യന്മാർ വാദിക്കുന്ന പക്ഷം, അത് അങ്ങിനെയല്ലെന്നു ഞങ്ങൾ മറുവടി പറയുന്നു.

ഈ കാഠകവാക്യം സ്മൃതിപ്രസിദ്ധങ്ങളായ മഹദവ്യക്തങ്ങൾ ഉണ്ടെന്നു പറവാനല്ല ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. അതിന്റെ താൽപര്യം വേറെയാണ്. സ്മൃതികൊണ്ട് ത്രിഗുണാത്മകമായ പ്രധാനം യാതൊരുപ്രകാരം ജഗത്തിന്റെ സ്വതന്ത്രകാരണം എന്നു സിദ്ധമായിരിക്കുന്നുവോ അതേവിധം തന്നെ സ്വതന്ത്രകാരണരൂപേണ പ്രധാനത്തെ ഇവിടെ ഏകത്വേന ഗ്രഹിക്കുന്നില്ല. ഇവിടെ അവ്യക്തം എന്ന ശബ്ദം മാത്രമാണ് ഏകത്വേന ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നത്. അവ്യക്തം എന്ന ശബ്ദത്തിന്റെ അവയവാർത്ഥം വ്യക്തമല്ലാത്തത് എന്നാകയാൽ സൂക്ഷ്മമായി കാണ്മാൻ പ്രയാസമുള്ളതായിരിക്കുന്ന മറ്റൊരു വസ്തുവിലും അവ്യക്തശബ്ദം പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. അത് ഒരു പ്രത്യേകാർത്ഥത്തിൽ രൂഢമല്ല. പ്രധാനവാദികൾക്ക് യാതൊന്നു രൂഢിയോ അത് അവരുടെ തന്ത്രത്തിൽ മാത്രമേ രൂഢി അല്ലെങ്കിൽ പാരിഭാഷികിയാകുന്നുള്ളു. പ്രധാനവാദികൾക്ക് അവ്യക്തശബ്ദം പ്രധാനാർത്ഥത്തിൽ രൂഢമാണെന്ന

തുകൊണ്ട് വേദാർത്ഥനിരൂപണത്തിലും അവ്യക്തശബ്ദം പ്രധാനത്തിൽ രൂഢമാകേണമെന്നില്ല. ഭിന്നങ്ങളായ രണ്ടു ശബ്ദപരമ്പരകളിലും ഒരു ശബ്ദത്തിൻെറ സ്ഥാനം ഒന്നുതന്നെയാണെന്ന ഏകകാരണംകൊണ്ട് രണ്ടുദിക്കിലും ആ ശബ്ദത്തിന്നു അർത്ഥം ഒന്നായി വരണമെന്നില്ല. അർത്ഥം ഒന്നാകുന്നത് സ്ഥാനൈകത്വംകൊണ്ടല്ല, ഏകത്വവിജ്ഞാനംകൊണ്ടാണ്. കുതിരയെ കെട്ടുന്ന ദിക്കിൽ പശുവിനെക്കാണുമ്പോൾ അതു കുതിരയാണെന്നു മൂഢനല്ലാത്തവൻ തീർച്ചപ്പെടുത്തുന്നില്ല. പ്രകരണത്തെ നിരൂപിക്കുമ്പോഴും ഇവിടെ അവ്യക്തശബ്ദാർത്ഥം സാംഖ്യസൃഷ്ടിയായ പ്രധാനമാണെന്നു തോന്നുന്നില്ല. രഥരൂപകംകൊണ്ട് നിർദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ള ശരീരത്തെയാണിവിടെ അവ്യക്തശബ്ദംകൊണ്ടു പരിഗ്രഹിക്കുന്നത് എന്ന് പ്രകരണംകൊണ്ടും ഉപമാനോപമേയങ്ങളെ വെവ്വേറെ പറഞ്ഞ് ഒടുവിൽ രഥത്തേയും ശരീരത്തേയും ഒന്നും പറയാതെ ബാക്കിയായി നിർത്തിയതുകൊണ്ടും അനുമിക്കാം. എങ്ങിനെയെന്നാൽ ഇതിന്നടുത്തു മുമ്പുള്ള ഗ്രന്ഥത്തിൽ ആത്മശരീരാദികൾക്ക് രഥിരഥാദിരൂപങ്ങളെ കല്പിച്ച് ഇങ്ങിനെ പ്രതിപാദിക്കുന്നു:— "ആത്മാവിനെ രഥിയായും ശരീരത്തെ രഥമായും ബുദ്ധിയെ സാരഥിയായും മനസ്സിനെ കടിഞ്ഞാണായും ഗ്രഹിക്കുക. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ അശ്വങ്ങളും ശബ്ദാദിവിഷയങ്ങൾ അവയുടെ മാർഗ്ഗങ്ങളും ദേഹേന്ദ്രിയമനസ്സുക്കളോടുകൂടിയ ആത്മാവ് അല്ലെങ്കിൽ പുരുഷൻ ഭോക്താവും ആണെന്നു ജ്ഞാനികൾ പറയുന്നു." (കാഠകം 1-3-3,4) എന്നാണ് പറയുന്നത്. ഈ ഇന്ദ്രിയാദികളെ സംയമനംചെയ്യാത്തവർ സംസാരത്തേയും സംയമനംചെയ്യുന്നവർ മാർഗ്ഗത്തിൻെറ പര്യവസാനം അല്ലെങ്കിൽ അററമായ വിഷ്ണുവിൻെറ ആ പരമപദത്തെയും പ്രാപിക്കുന്നു എന്നുകൂടിപ്പറഞ്ഞ ശേഷം ആ മാർഗ്ഗത്തിൻെറ അററമായ വിഷ്ണുവിൻെറ പരമപദം എന്നത് എന്ത് എന്ന ജിജ്ഞാസയെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി, പ്രസ്തുതങ്ങളായ ആ ഇന്ദ്രിയാദികളേക്കാളും പരം അല്ലെങ്കിൽ ശ്രേഷ്ഠമാണ് മാർഗ്ഗത്തിൻെറ

അററമായി വിഷ്ണുവിൻെറ പരമപദമായിരിക്കുന്ന പരമാത്മാവ് എന്നു പറയുന്നു:—"ഇന്ദ്രിയങ്ങളേക്കാൾ അർത്ഥങ്ങളും അല്ലെങ്കിൽ വിഷയങ്ങളും വിഷയങ്ങളേക്കാൾ മനസ്സും മനസ്സിനേക്കാൾ ബുദ്ധിയും ബുദ്ധിയേക്കാൾ മഹാത്മാവും മഹാത്മാവിനേക്കാൾ അവ്യക്തവും അവ്യക്തത്തേക്കാൾ പുരുഷനും ശ്രേഷ്ഠമാകുന്നു. പുരുഷനേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമായി യാതൊന്നുമില്ല. പുരുഷൻ ശ്രൈഷ്ഠ്യത്തിൻെറ പരമസീമയും അത്യുച്ചസ്ഥാനവും ആകുന്നു." (കാഠകം 1-3-10,11). എന്നാണ് പറയുന്നത്. യാതൊരിന്ദ്രിയാദികൾതന്നെ മുമ്പു കഴിഞ്ഞ രഥരൂപകകല്പനയിൽ അശ്വാദിഭാവേന പ്രസ്തുതങ്ങളായി ഭവിച്ചുവോ അവയെത്തന്നെ ഇവിടേയും പ്രകൃതം വിട്ട് അപ്രകൃതത്തെ പ്രതിപാദിക്കുക എന്ന ദോഷത്തെപ്പരിഹരിപ്പാൻ വേണ്ടിപ്പരിഗ്രഹിക്കുന്നു. ഇന്ദ്രിയമനോബുദ്ധികൾ മുൻവാക്യത്തിലും ഇവിടേയും ഒരുപോലെ ഉപയോഗിച്ച ശബ്ദങ്ങളാണ്. അർത്ഥങ്ങളാകുന്ന ശബ്ദാദിവിഷയങ്ങളെ ഇന്ദ്രിയങ്ങളാകുന്ന അശ്വങ്ങളുടെ ഗതിമാർഗ്ഗങ്ങളായി നിർദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്നു. അർത്ഥങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ വിഷയങ്ങൾ ഇന്ദ്രിയങ്ങളേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠങ്ങളാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ "ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ ഗ്രഹത്വം വിഷയങ്ങളുടെ അതിഗ്രഹത്വം." (ബൃഹദാരണ്യം 3-2) എന്നത് ശ്രുതിപ്രസിദ്ധമാണ്. * വിഷയേന്ദ്രിയസന്നികർഷംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന ജ്ഞാനത്തിന്നാസ്പദം മനസ്സാകയാൽ വിഷയങ്ങളെക്കാളും മനസ്സു ശ്രേഷ്ഠമാണ്. ഭോഗ്യവിഷയങ്ങൾ ഭോക്താവിനെ പ്രാപിക്കുന്നത് ബുദ്ധിയെ ആരോഹണംചെയ്തിട്ടാകയാൽ മനസ്സിനേക്കാൾ വരിഷ്ഠമാണ് ബുദ്ധി. ബുദ്ധിയേക്കാൾ വരിഷ്ഠനാണ് മഹാനായ ആത്മാവ്. "ആത്മാവ് രഥിയാണെന്നറിയുക" എന്നിങ്ങിനെ രഥിയായി മുമ്പ് ഉപന്യസിക്കപ്പെട്ട ആത്മാവുതന്നെയാണിമഹാനായ ആത്മാവും.

---

* ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ പുരുഷപശുവിനെ ഗ്രഹിക്കുന്നതുകൊണ്ട് (ബന്ധിക്കുന്നതുകൊണ്ട്) ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ ഗ്രഹങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നു

കാരണം ആത്മശബ്ദം രണ്ടു ദിക്കിലുമുണ്ട്. സാരഥി, രഥം മുതലായ ഉപകരണങ്ങളേക്കാൾ രഥിക്ക് (തേരാളിക്ക്) എന്നപോലെ ഭോഗോപകരണത്തേക്കാൾ ഭോക്താവിന്നു ശ്രേഷ്ഠത്വമുണ്ടെന്നതു സംഗതമാണ്. ദേഹേന്ദ്രിയവിഷയാദികളാകുന്ന സ്വത്തുക്കളുടെ സ്വാമി അല്ലെങ്കിൽ അധിപതി ആത്മാവാകകൊണ്ട് മഹത്ത്വം ആത്മാവിന്നു ഉപപന്നമാണ്.

അല്ലെങ്കിൽ "മനസ്സ്, മഹാൻ, മതി, ബ്രഹ്മ, പൂര്, ബുദ്ധി, ഖ്യാതി, ഈശ്വരൻ, പ്രജ്ഞാ, സംവിത്ത്, ചിതി, സ്മൃതി എന്നെല്ലാം പറയപ്പെടുന്നു." എന്ന സ്മൃതികൊണ്ടും "യാവനൊരുവൻ ബ്രഹ്മാവിനെ ആദ്യം സൃഷ്ടിച്ച് പിന്നെ വേദങ്ങളെയും അവന്നായിക്കൊണ്ട് നൽകുന്നു" (ശ്വേതാശ്വതരം 6-18) എന്ന ശ്രുതികൊണ്ടും ഇവിടെ മഹാനായ ആത്മാവ് എന്നു പറഞ്ഞത് ഒന്നാമതായി ജനിച്ച ഹിരണ്യഗർഭൻെറ ബുദ്ധിയായും വരാം. ഈ ഹിരണ്യഗർഭൻെറ ബുദ്ധി മറ്റു സർവ്വബുദ്ധികൾക്കും പരമായും ആധാരമായും നില്ക്കുന്നു. ആ ഹിരണ്യഗർഭബുദ്ധിയെയാണിവിടെ മഹാനെന്നും ആത്മാവെന്നും പറയുന്നത്. അതിനെ പൂർവ്വവാക്യം ബുദ്ധിസാമാന്യത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിപ്പറഞ്ഞു. ഇവിടെ അതിനെ വേറെ എടുത്തുപദേശിക്കുന്നു. ആ ബുദ്ധിക്ക് നമ്മളുടെ ബുദ്ധികളേക്കാൾ ശ്രൈഷ്ഠ്യം ഉപപന്നമാണ്. * ഈ പക്ഷത്തെപ്പരിഗ്രഹിക്കുമ്പോൾ

---

* മുകളിൽ ഉദ്ധരിച്ച സ്മൃതിയിൽ ഹിരണ്യഗർഭബുദ്ധിക്ക് സങ്കല്പവികല്പരൂപമനനശക്തിയുണ്ടാകകൊണ്ട് അതിനെ മനസ്സെന്നും വ്യഷ്ടികളായ മനസ്സുകളെ അത് സമഷ്ടിരൂപേണ വ്യാപിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അതിനെ മഹത്തെന്നും സന്ദേഹാത്മത്വത്തെപ്പരിഹരിപ്പാൻവേണ്ടി അതിനെ മതിയെന്നും മഹത്ത്വത്തെ ഉപപാദിപ്പാൻവേണ്ടി അതിനെ ബ്രഹ്മമെന്നും ഭോഗ്യജാതങ്ങളുടെ ആധാരമാണ് അത് എന്നു കാണിപ്പാൻവേണ്ടി അതിനെ പൂര് എന്നും അതിൻെറ നിശ്ചയാത്മകത്വത്തെക്കാണിപ്പാൻവേണ്ടി അതിനെ ബുദ്ധിയെന്നും അതിൻെറ കീർത്തിമത്ത്വത്തെ കാണിപ്പാൻവേണ്ടി അതിനെ ഖ്യാതിയെന്നും നിയമനശക്തിമത്ത്വത്തെ ഉപപാദിപ്പാൻവേണ്ടി അതിനെ ഈശ്വരനെന്നും പ്രകൃഷ്ടജ്ഞാനത്തെപ്പറവാൻവേ

പരമാത്മവിഷയമായിട്ടുതന്നെ അല്ലെങ്കിൽ പരമാത്മഗ്രഹണം കൊണ്ടുതന്നെ രഥിയായിരിക്കുന്ന ആത്മാവിനെ ഗ്രഹിക്കേണ്ട താണെന്നു കണ്ടുകൊള്ളണം. പരമാർത്ഥത്തിൽ ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും തമ്മിൽ ഭേദമില്ല. ഇങ്ങിനെയാകുമ്പോൾ സദ്ദ ശവസ്തുക്കളെപ്പറഞ്ഞു കഴിഞ്ഞിട്ട് ഒടുവിൽ ശരീരമൊന്നു മാത്രമേ ശേഷിക്കുന്നുള്ളു. പ്രകൃതത്തിലെ മററു ഇന്ദ്രിയാദികളെയൊക്കേയും പരമപദത്തെ ദശിപ്പിപ്പാനുള്ള ഇച്ഛ വഴിക്ക് ഓരോന്നോരോന്നായി എടുത്തു പറഞ്ഞ് ഇവിടെ ബാക്കി വരുന്ന ഒടുവിലെ അവ്യക്തശബ്ദംകൊണ്ട് അവിടെ ശേഷിക്കുന്ന പ്രസ്തുതശരീരത്തേക്കാണിക്കുന്നതായി ധരിക്കുന്നു. ശരീരം, ഇന്ദ്രിയം, മനസ്സ്, ബുദ്ധി, വിഷയം, സുഖം, ദുഃഖം എന്നിവയോട സമന്വിതനായി, അവിദ്യാബാധിതനായിരിക്കുന്ന ഭോക്താവിൻെറ ശരീരാദിയെ രഥാദിരൂപകമായിക്കല്പിച്ച് സംസാര പ്രാപ്തിയേയും മോക്ഷപ്രാപ്തിയേയും നിരൂപണംചെയ്യുന്ന വഴിക്ക് പ്രത്യഗാത്മാവ് ബ്രഹ്മമാണ് എന്ന ജ്ഞാനത്തെ ഉപദേശിപ്പാനാണ് ഇവിടെ ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഇതനുസരിച്ച്, "ഈ ആത്മാവ് സർവ്വഭൂതങ്ങളിലും തിരോഹിതനായിരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് പ്രകാശിക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ പരോക്ഷജ്ഞാനികൾ തങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മമായ കുശാഗ്രബുദ്ധികൊണ്ട് ആത്മാവിനെ കാണുന്നതും ഉണ്ട്." (കാഠകം 1—3—21) എന്നിങ്ങിനെ വൈഷ്ണവപരമപദത്തിൻെറ ദുർവ്വിജ്ഞേയതയെ പ്പറഞ്ഞ് പരമപദജ്ഞാനത്തിനുവേണ്ടി യോഗത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്നു:— "ജ്ഞാനി വാക്കിനെ മനസ്സിലും മനസ്സിനെ ബുദ്ധിയിലും ബുദ്ധിയെ മഹാത്മാവിലും മഹാത്മാവിനെ ശാന്താത്മാവിലും യമനംചെയ്യട്ടെ." (കാഠകം 1-3-13) എ

ങ്ങി അതിനെ പ്രജ്ഞായെന്നും പ്രജ്ഞാനഫലവും പ്രജ്ഞാപ്രജ്ഞാനരൂപമെന്നും കാണിപ്പാൻവേണ്ടി അതിനെ സംവിത്തെന്നും അതിൻെറ ചിൽപ്രധാനത്വം കാണിപ്പാൻവേണ്ടി അതിനെ ചിതിയെന്നും അത് ഗ്രഹിച്ചതൊക്കെയും സ്മരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അതിനെ സ്മൃതിയെന്നും പറയുന്നു.

ന്നിങ്ങിനെ യോഗത്തെപ്പറയുന്നു. ഇതിൻെറ അർത്ഥം ഇങ്ങിനെയാകുന്നു:— "വാക്കിനെ മനസ്സിൽ സംയമനം ചെയ്യട്ടെ, എന്നുവെച്ചാൽ വാക്ക മുതലായ ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ വ്യാപാരങ്ങളെ ത്യജിച്ച് മനസ്സോടു മാത്രം കൂടിയവൻ എന്ന നിലയിൽ നില്ക്കട്ടെ. വിഷയഭ്രമോത്സുകമായ മനസ്സിനേയും ഭ്രമദോഷത്തെ അറിഞ്ഞ് ജ്ഞാനശബ്ദംകൊണ്ടു പറഞ്ഞതായി അദ്ധ്യവസായാത്മികയായിരിക്കുന്ന ബുദ്ധിയിൽ ഒതുക്കിലയിക്കട്ടെ. ആ ബുദ്ധിയേയും മഹാത്മാവായ ഭോക്താവിൽ അല്ലെങ്കിൽ പ്രഥമജനായ ഹിരണ്യഗർഭൻെറ ബുദ്ധിയിൽ സൂക്ഷ്മത ലഭിക്കമാറ് ഒതുക്കിനിർത്തട്ടെ. മഹാനായ ആത്മാവിനെ ശാന്താത്മാവായി പ്രകരണവിഷയമായി പരമപുരുഷനായിരിക്കുന്ന പരമകാഷ്ഠാപദത്തിലും പ്രതിഷ്ഠയെ പ്രാപിപ്പിക്കട്ടെ" എന്നാണ് താൽപര്യം. ഈവിധം പൂർവ്വാപരങ്ങളെ ആലോചിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ ഇവിടെ അവ്യക്തം സാംഖ്യസ്പഷ്ടമായ പ്രധാനമായി വരുവാനൊരു കാരണവുമില്ല. 1.

സൂക്ഷ്മം തു തദർഹത്വാൽ 2.

അവ്യക്തശബ്ദാർഹമതാണു ഭൂത-
സൂക്ഷ്മം തദിദം സൂക്ഷ്മശരീരമോർക്ക. 2.

പ്രകരണംകൊണ്ടും പരിശേഷാനുമിതികൊണ്ടും ഈ ശരീരമാണ് അവ്യക്തം പ്രധാനമല്ല എന്നു പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞു. ഇപ്പോൾ താഴെ പറയുന്ന സംശയം ജനിക്കുന്നു:— "സ്ഥൂലത്വം ഹേതുവായിട്ട് എത്രയും സ്പഷ്ടം അല്ലെങ്കിൽ ദൃഷ്ടവ്യമായ ഈ ശരീരത്തെ വ്യക്തമെന്നും അസ്പഷ്ടവസ്തുക്കളെ മാത്രം അവ്യക്തമെന്നും പറയേണ്ടതായിരിക്കേ ഈ വ്യക്തമായ ശരീരം അവ്യക്തശബ്ദത്തെ അർഹിക്കുന്നതെങ്ങിനെ?" എന്നു സംശയിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ സംശയത്തിന്നുത്തരമാണിനി പറയുന്നത്. സൂക്ഷ്മവസ്തു അവ്യക്തശബ്ദത്തെ അർഹിക്കുന്നതുകൊണ്ടു കാരണസ്വരൂപേണ അല്ലെങ്കിൽ കാരണാവസ്ഥയിൽ സൂക്ഷ്മ

മായിരിക്കുന്ന ശരീരത്തെയാണിവിടെപ്പറവാൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. ഈ സ്ഥൂലശരീരം സ്വയമേവ അല്ലെങ്കിൽ തനിച്ചുതന്നെ, നേരിട്ടുതന്നെ അവ്യക്തശബ്ദത്തെ അർഹിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും തദാരംഭകമല്ലെങ്കിൽ തദുപാദാനമായ ഭൂതസൂക്ഷ്മം അവ്യക്തശബ്ദത്തെ അർഹിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രകൃതിവികാരങ്ങൾ അനന്യങ്ങളാകയാൽ പ്രകൃതിശബ്ദങ്ങളെ വികാരാർത്ഥത്തിൽ പ്രയോഗിച്ചു കാണുന്നുണ്ട്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ "മത്സരത്തെ അല്ലെങ്കിൽ സോമരസത്തെ ഗോക്കളോട (ഗോവികാരങ്ങളായ പയസ്സുകളോട) കൂട്ടിച്ചേർക്കട്ടെ." (ഋഗ്വേദസംഹിതാ 9-46-4). "ഈ ജഗത്ത് പൂർവ്വാവസ്ഥയിൽ അവ്യാകൃതം അല്ലെങ്കിൽ അനഭിവ്യക്തനാമരൂപമായിരുന്നു." (ബൃഹദാരണ്യം 1-4-7) എന്നിങ്ങിനെ ശ്രുതിയും വ്യാകൃതനാമരൂപങ്ങളെക്കൊണ്ട് അന്യോന്യം വിഭിന്നമായ ഈ ജഗത്തുതന്നെ പൂർവ്വാവസ്ഥയിൽ അനഭിവ്യക്തനാമരൂപവും ബീജരൂപസ്ഥിതവും അവ്യക്തശബ്ദാർഹവും ആയിരുന്നതായിക്കാണിക്കുന്നു. 2.

തദധീനത്വാദർത്ഥവൽ. 3.

പ്രാഗ്രൂപമീശ്വരായത്തം എന്നതിൽസ്സാരമുണ്ടിഹ
പ്രധാനമതിനാലല്ല പ്രാഗവസ്ഥാ ധരിക്കണം. 3.

ഇനിയത്തെ ആക്ഷേപം.—ഈ ജഗത്ത് നാമരൂപങ്ങളെക്കൊണ്ട് നാനാത്വത്തെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതിനു മുമ്പ് കേവലം ബീജരൂപേണ വർത്തിച്ചിരുന്നു എന്നും ജഗത്തിൻെറ ബീജരൂപമായ ഈ പ്രാഗവസ്ഥയാണ് അവ്യക്തശബ്ദത്തെ അർഹിക്കുന്നതെന്നും ആ പ്രാഗവസ്ഥാരൂപേണയാണ് ശരീരവും അവ്യക്തശബ്ദത്തെ അർഹിക്കുന്നത് എന്നും നിങ്ങൾക്കിഷ്ടം അല്ലെങ്കിൽ സമ്മതമാണെങ്കിൽ അതുതന്നെ പറഞ്ഞ കണക്കിനു പ്രധാനകാരണവാദമായിത്തീരുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, ജഗത്തിൻെറ ഈ പ്രാഗവസ്ഥയെത്തന്നെയാണ് ഞങ്ങൾ പ്രധാനശബ്ദംകൊണ്ട് ഗ്രഹിക്കുന്നത്. എന്ന ആക്ഷേപത്തിന്നു ഇനി സമാധാനം പറയുന്നു.

ഞങ്ങൾ സ്വതന്ത്രയായ ഒരു പ്രാഗവസ്ഥയെ ജഗൽകാരണമായിപ്പരിഗ്രഹിച്ചിരുന്നുവെങ്കിൽ പ്രധാനകാരണവാദത്തെ അത്ഥാൽ ഞങ്ങൾ സമ്മതിച്ചതായി വരുമായിരുന്നു. എന്നാൽ ജഗത്തിൻെറ ഈ പ്രാഗവസ്ഥയെ ഞങ്ങൾ പരമേശ്വരാധീനമായിട്ടാണ് സ്വതന്ത്രയായിട്ടല്ല പരിഗ്രഹിക്കുന്നത്. അങ്ങിനെയുള്ള പ്രാഗവസ്ഥയെ സ്വീകരിക്കാതെ കഴിയുകയുമില്ല. അങ്ങിനെയുള്ള പ്രാഗവസ്ഥയെ പരിഗ്രഹിക്കുന്നതിൽ അത്ഥവും ഉണ്ട്. അതുകൂടാതെ പരമേശ്വരന് സൃഷ്ടിപ്പാൻ കഴിയുകയില്ല. കാരണം ശക്തിരഹിതനായ പരമേശ്വരന്ന് പ്രവൃത്തി ഉപപന്നമല്ല. പരമേശ്വരാധീനയായ പ്രാഗവസ്ഥയാണ് മുക്തന്മാർ വീണ്ടും ജനിക്കുന്നതിനെത്തടുക്കുന്നത്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ ആ ബീജശക്തി, ജ്ഞാനാഗ്നികൊണ്ടു ദഹിച്ചുപോകും. അവ്യക്തശബ്ദവാച്യമായിരിക്കുന്ന ആ ബീജശക്തി അവിദ്യാത്മകവും പരമേശ്വരങ്കൽ ഇരിക്കുന്നതും ഐന്ദ്രജാലികവും മഹാസുഷുപ്തിപ്രായവും ആകുന്നു. ആ ബീജശക്തിയിൽ സംസാരികളായ ജീവന്മാർ തങ്ങളുടെ യഥാത്ഥസ്വരൂപപ്രതിബോധം കൂടാതെ സുഷുപ്തപ്രായന്മാരായിക്കിടക്കുന്നു. ഈ അവ്യക്തത്തെത്തന്നെ ചിലേടത്ത് ആകാശശബ്ദംകൊണ്ടു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. “അല്ലയോ ഗാൎഗ്ഗി, ഈ അക്ഷരനിൽതന്നെ ആകാശം (ഭൂതസൂക്ഷ്മം) നീളത്തിലും വിലങ്ങത്തിലും മുടയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.” (ബൃഹദാരണ്യം 3-8-11). ചിലേടത്ത് അക്ഷരശബ്ദംകൊണ്ടു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. “പരമായ അക്ഷരത്തേക്കാൾ പരൻ.” (മുണ്ഡകം 2-1-2). മറ്റുചിലേടത്ത് ഇതിനെ മായാ എന്നു പറയുന്നു. “മായാ പ്രകൃതിയും മായികൻ പരമേശ്വരനും ആണെന്നു ഗ്രഹിക്കുക.” (ശ്വേതാശ്വതരം 4-10). ആ മായയേ ഉള്ളതായോ ഇല്ലാത്തതായോ എല്ലെങ്കിൽ പരമേശ്വരനിൽനിന്ന് ഭിന്നയായോ അഭിന്നയായോ നിരൂപിപ്പാൻ ശക്യമല്ലാത്തതുകൊണ്ട് അത് അവ്യക്തമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് “മഹാനേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമാണ് അവ്യക്തം” എന്നു പറഞ്ഞത്. ഇവിടെ മഹാനെന്നു പ

ഭത്തതിനെ ഹിരണ്യഗർഭൻെറ ബുദ്ധിയായിപ്പരിഗ്രഹിക്കുന്ന പക്ഷം ആ ബുദ്ധി ഉണ്ടായത് അവ്യക്തത്തിൽനിന്നാകയാൽ ആ ബുദ്ധിയേക്കാൾ അല്ലെങ്കിൽ മഹാനേക്കാൾ വരിഷ്ഠമാണ് അവ്യക്തം. മഹാൻ ജീവാത്മാവാകുന്നപക്ഷവും ജീവത്വം സാധിക്കുന്നത് അവ്യക്തമാകയാൽ അവ്യക്തം മഹാനേക്കാൾ അല്ലെങ്കിൽ ജീവനേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠംതന്നെ എന്നും പറഞ്ഞു. അവിദ്യയാണെല്ലോ അവ്യക്തം. ജീവൻ അവിദ്യാമോഹിതനായിട്ടാണ് ഇടവിടാതെ വ്യാവഹാരികജീവിതം കയ്ക്കൊണ്ടു വർത്തിക്കുന്നത്. മഹത്തിനേക്കാൾ പരമായിട്ടുള്ളത് അവ്യക്തമാണെങ്കിലും അവ്യക്തവികാരമാണ് ശരീരം. കാര്യകാരണങ്ങളന്യോന്യം അഭിന്നങ്ങളാകയാൽ കാരണമായ അവ്യക്തത്തിൻെറ ശ്രൈഷ്ഠ്യം തൽകാര്യമായ ശരീരത്തിൽ അഭേദോപചാരേണ കല്പിക്കയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇന്ദ്രിയാദികളും ശരീരംപോലെതന്നെ നിർവ്വിശേഷം അവ്യക്തത്തിൻെറ വികാരങ്ങളാണെങ്കിലും അഭേദോപചാരംവഴിക്ക് ശരീരത്തെത്തന്നെ അവ്യക്തശബ്ദംകൊണ്ടു ഗ്രഹിക്കണം. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഇന്ദ്രിയാദികളെ ഒക്കേയും അതാതു പേരെടുത്തു പറഞ്ഞ് ഒന്നും പറയാതെ ശേഷിക്കുന്നത് ശരീരം മാത്രമാണ്. അതുകൊണ്ട് അവ്യക്തം ഇവിടെ ശരീരമാണ്.

വൃത്തികാരൻ, ആചാര്യദേശീയൻ മുതലായ മററു ചിലർ ഈ രണ്ടു സൂത്രങ്ങളേയും താഴെ പറയുംവണ്ണം വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു:— സ്ഥൂലം, സൂക്ഷ്മം എന്നി രണ്ടുവിധം ശരീരമുണ്ട്. സ്ഥൂലം നാം കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഈ ശരീരവും സൂക്ഷ്മം മേലിൽ പറവാൻ പോകുന്നതുമാണ്. "തദന്തരപ്രതിപത്തൌ രംഹതി സംപരിഷ്വക്തഃ പ്രശ്നനിരൂപണാഭ്യാം" എന്ന ബ്രഹ്മസൂത്രം 3-1-1 ഇവിടെയാണ് പറവാൻ പോകുന്നത്. ഈ രണ്ടിനും ശരീരത്വം ഒരുപോലെയാകയാൽ രണ്ടിനേയും ഉൾപ്പെടുത്തി ശരീരത്തെ മുമ്പിൽ രഥമാക്കിക്കല്പിച്ചു. എന്നാൽ ഇവിടെയാകട്ടെ അവ്യക്തശബ്ദംകൊണ്ട് സൂക്ഷ്മശരീരമാണ് പരിഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നത്. കാരണം സൂക്ഷ്മശരീരമാണ് അവ്യ

ക്തശബ്ദത്തെ അൎഹിക്കുന്നത്. ബന്ധം (സംസാരം) മോക്ഷം എന്നീ വ്യവഹാരം സൂക്ഷ്മശരീരത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നതു കൊണ്ട് സൂക്ഷ്മശരീരം ജീവനേക്കാൾ വരിഷ്ഠമാണ്. ഇന്ദ്രിയവ്യാപാരം വിഷയത്തെ ആശ്രയിക്കുന്നതുകൊണ്ട് വിഷയം ഇന്ദ്രിയത്തേക്കാൾ വലിയതായിരിക്കുന്നതുപോലെയാണ് ഇതും. എന്നിങ്ങിനെ പറയുന്ന വ്യാഖ്യാതാക്കന്മാരോട് ഒന്നു ചോദിപ്പാനുണ്ട്. രണ്ടു ശരീരത്തേയും ഒരുപോലെ പൂൎവ്വത്ര രഥരൂപകമായി വിന്യസിച്ചിരിക്കയാൽ പ്രകൃതത്വവും പരിശിഷ്ടത്വവും രണ്ടു ശരീരത്തിന്നും സമാനമാണ്. അങ്ങിനെയിരിക്കെ ഇവിടെ സൂക്ഷ്മശരീരത്തെ മാത്രമേ ഗ്രഹിക്കുന്നുള്ളു, സ്ഥൂലത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നില്ല എന്നു വരുന്നതെങ്ങിനെ? ഈ ചോദ്യത്തിന്നു മറുവടിയായി, "വേദത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതിന്റെ അൎത്ഥം ഗ്രഹിപ്പാനല്ലാതെ വേദോക്തിക്കു തെറ്റു കല്പിപ്പാനുള്ള ശക്തി ഞങ്ങൾക്കില്ല. വേദോക്തമായ അവ്യക്തപദത്തിന്നു സൂക്ഷ്മശരീരത്തെ പ്രതിപാദിപ്പാനല്ലാതെ സ്ഥൂലശരീരത്തെ അതിന്റെ വ്യക്തത്വം നിമിത്തം പ്രതിപാദിപ്പാനുള്ള ശക്തിയില്ല" എന്നു പ്രസ്തുത വ്യാഖ്യാതാക്കന്മാർ പറയുന്നവചനം അത്ര ശരിയല്ല എന്നു ഞങ്ങൾ പറയുന്നു. കാരണം ഒരൎത്ഥത്തെ ജ്ഞാപിപ്പിക്കുന്ന ശബ്ദങ്ങൾ പരസ്പരാപേക്ഷയോടുകൂടി യോജിച്ച് ബുദ്ധിയിൽകയറുന്നസ്വഭാവത്തെ ഏകവാക്യത എന്നുപറയുന്നു. ഇവിടെ അൎത്ഥപ്രതിപത്തി ഏകവാക്യതയുള്ളേടത്തിൽ ഏകാൎത്ഥപ്രതിപാദകത്വത്തിന്നധീനമായിട്ടാണിരിക്കുന്നത്. പൂൎവ്വോത്തരങ്ങളായ രണ്ടു വേദവാക്യങ്ങളും ഏകവാക്യതയോടുകൂടിയല്ലാതെ അല്ലെങ്കിൽ ഒന്നായിച്ചേൎന്നിട്ടല്ലാതെ വെവ്വേറെ രണ്ടു അൎത്ഥങ്ങളെ പ്രതിപാദിക്കുന്നില്ല. ഉണ്ടെങ്കിൽ പ്രകൃതത്യാഗവും അപ്രകൃതപ്രതിപാദനവും എന്ന ദോഷം നേരിടും. ആകാംക്ഷാ അല്ലെങ്കിൽ ശബ്ദങ്ങൾക്ക് അന്യോന്യസംബന്ധാപേക്ഷ കൂടാതെ ഏകവാക്യതാപ്രതീതിയുണ്ടാകുന്നില്ല. ഇവിടെ സ്ഥൂലം സൂക്ഷ്മം എന്നീ രണ്ടു ശബ്ദങ്ങളേയും ഒരുപോലെ ഗ്രഹിക്കേണ്ട ആകാംക്ഷാ അല്ലെങ്കിൽ അപേക്ഷയു

ണ്ട്. അങ്ങിനെ ഇരിക്കേ ആകാംക്ഷാനുരോധേന സംബന്ധം ഗ്രഹിക്കാതിരിക്കുമ്പോൾ ഏകവാക്യത തന്നെ ബാധിതം അല്ലെങ്കിൽ പീഡിതമായി ഭവിക്കുന്നു. പിന്നെ വാക്യാൎത്ഥഗ്രഹണം എവിടെ? അതിനെപ്പററിപ്പറവാനുണ്ടോ? സൂക്ഷ്മശരീരം ദുഃശോധമാകയാൽ അല്ലെങ്കിൽ അതിൻെറ സ്വരൂപാവധാരണം ശക്യമല്ലായ്കയാൽ ഇവിടെ അവ്യക്തശബ്ദംകൊണ്ട് സൂക്ഷ്മശരീരത്തെ മാത്രമേ ഗ്രഹിച്ചിട്ടുള്ളു എന്നും സ്ഥൂലശരീരത്തിൻെറ ബീഭത്സരൂപം കണ്ടതുകൊണ്ട് അതിൻെറ സ്വരൂപാവധാരണം ശക്യമാകയാൽ സ്ഥൂലശരീരം അവ്യക്തത്തിൽ ഗ്രഹിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല എന്നും വിചാരിച്ചുപോകരുത്. ഇവിടെ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മശരീരങ്ങളുടെ ശോധനവിധായകമായി അല്ലെങ്കിൽ സ്വരൂപാവധാരണത്തെ വിധിക്കുന്നതായി യാതൊന്നും പറഞ്ഞിട്ടില്ല. അടുത്തു മുമ്പ് വിഷ്ണുവിൻെറ പരമപദത്തെ നിൎദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ളതുകൊണ്ട് ആ പരമപദം എന്താണ് എന്നാണിവിടെപ്പറവാൻ പോകുന്നത്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ ഇതിനേക്കാൾ ഇതു ശ്രേഷ്ഠം, ഇതിനേക്കാൾ ഇതു ശ്രേഷ്ഠം, എന്നിങ്ങിനെ തുടരെത്തുടരെപ്പറഞ്ഞ് ഒടുവിൽ "പുരുഷനേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമായി ഒന്നുമില്ല" എന്നു പറയുന്നു. എങ്ങിനെയായാലും എന്നുവെച്ചാൽ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മങ്ങളിൽ ഒന്നിനെ മാത്രം ഗ്രഹിക്കുമ്പോഴും അവ്യക്തം പ്രധാനമല്ല എന്നു വരുന്നതുകൊണ്ടു വേണമെങ്കിൽ വൃത്തികാരപക്ഷംപോലെത്തന്നെ ആയ്ക്കോട്ടെ. അതുകൊണ്ടും ഞങ്ങൾക്ക് യാതൊരു ഹാനിയും അല്ലെങ്കിൽ വൈകല്യവും തട്ടുവാനില്ല. ३.

ജ്ഞേയത്വാവചനാച്ച. 4.

ജ്ഞേയമായവ്യക്തത്തെച്ചൊല്ലുന്നീലതുകൊണ്ടു-
മവ്യക്തം പ്രധാനമായ്വന്നീടുന്നതുമല്ല. 4.

വിവേകഖ്യാതി, ഗുണപുരുഷാന്യതാഖ്യാതി, അല്ലെങ്കിൽ ഗുണങ്ങളിൽനിന്ന് അന്യനായി പുരുഷനെ അറിയുന്ന

ത്, ഇതുകൊണ്ടാണ് കൈവല്യം എന്നു പറയുന്ന സാംഖ്യന്മാർ ത്രിഗുണാത്മകമായ പ്രധാനത്തെ അറിയേണ്ടതായി സ്മരിക്കുന്നു അല്ലെങ്കിൽ തങ്ങളുടെ സ്മൃതിയിൽപറയുന്നു ഗുണങ്ങളുടെ സ്വരൂപം അറിയാതെ ഗുണങ്ങളിൽനിന്ന് അന്യനായിട്ട് പുരുഷനെ അറിവാൻ കഴിയുന്നതല്ല. ഒരു ദിക്കിൽ വിഭൂതിവിശേഷങ്ങളെ അല്ലെങ്കിൽ പ്രത്യേകസിദ്ധികളെ ലഭിപ്പാൻവേണ്ടി പ്രധാനം ജ്ഞേയമാണെന്നും സ്മരിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഇവിടെ ഈ അവ്യക്തത്തെ ജ്ഞേയമായിപ്പറയുന്നില്ല. അവ്യക്തശബ്ദം ഇവിടെ പദമാത്രമായി ഭവിക്കുന്നു. ഇവിടെ അവ്യക്തത്തെ അറിയണമെന്നോ ഉപാസിക്കേണമെന്നോ ഉപദേശിക്കുന്ന വാക്യമില്ല. ജ്ഞേയത്വേനയോ ഉപാസ്യത്വേനയോ ഉപദേശിക്കപ്പെടാത്ത വെറും പദാർത്ഥജ്ഞാനം പുരുഷാർത്ഥകരമാണെന്നു ഗ്രഹിക്കുന്നത് ശക്യമല്ല. ഈ കാരണത്താലും അവ്യക്തശബ്ദംകൊണ്ട് പ്രധാനത്തെയല്ല പറയുന്നത് എന്നു വരുന്നു. രഥാദിരൂപമായി കല്പിക്കപ്പെട്ട ശരീരാദിമാർഗ്ഗേണ വിഷ്ണുവിൻെറ പരമപദത്തെത്തന്നെ കാണിക്കുവാനാണ് ഈ ഉപന്യാസം എന്ന ഞങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാനം നിർദ്ദോഷമായി ഭവിക്കുന്നു. 4.

വദതീതിചേന്നപ്രാജ്ഞോഹിപ്രകരണാൽ. 5.

പ്രധാനമല്ല പ്രാജ്ഞൻതാൻകാണാം പ്രകരണെതഥാ. 5.

ഇവിടെ സാംഖ്യൻ പറയുന്നു:—അവ്യക്തത്തെ ജ്ഞേയമായിപ്പറയുന്നില്ലെന്ന് നിങ്ങൾ വാദിക്കുന്നത് അസിദ്ധമാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അവ്യക്തശബ്ദംകൊണ്ടു പറഞ്ഞിരിക്കുന്ന പ്രധാനത്തെ അറിയേണ്ടതായുപദേശിക്കുന്ന വാക്യം പിന്നിൽ വരുന്നുണ്ട്. "ശബ്ദസ്പർശരൂപരസഗന്ധങ്ങളോ നാശമോ ഇല്ലാത്തതായി ശാശ്വതമായി ആദ്യന്തവിഹീനമായി നിശ്ചലമായിരിക്കുന്ന തത്വത്തെക്കാണുന്നവൻ അല്ലെങ്കിൽ അറിയുന്നവൻ മൃത്യുമുഖത്തിൽനിന്ന് മോചിക്കപ്പെടു

ന്നു" (കാഠകം 2-3-15) എന്നാണ് ശ്രവിക്കുന്നത്. ശബ്ദാദിഹീനമായി, മഹത്തത്വത്തിൽനിന്നു പരമായി പ്രധാനത്തെ സാംഖ്യസ്മൃതിയിൽ എങ്ങിനെ നിരൂപിച്ചിരിക്കുന്നുവൊ അങ്ങിനെതന്നെ അതിനെ നിചായ്യത്വേന, ദ്രഷ്ടവ്യത്വേന, ജ്ഞേയത്വേന അല്ലെങ്കിൽ ഉപാസ്യത്വേന ഇവിടെ നിർദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഇത് പ്രധാനംതന്നെയാണ്. ഈ പ്രധാനത്തെത്തന്നെയാണ് അവ്യക്തശബ്ദംകൊണ്ട് പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതും. എന്നിങ്ങിനെയുള്ള സാംഖ്യപക്ഷത്തെ ഇനി നിരാകരിക്കുന്നു.

ഇവിടെ നിചായ്യത്വേന നിർദ്ദേശിച്ചത് പ്രധാനത്തെ അല്ല പരമാത്മാവായ പ്രാജ്ഞനെയാണെന്നു പ്രകരണംകൊണ്ടു വന്നുകൂടുന്നു. ഈ പ്രകരണം ഉടനീളം പരമാത്മവിഷയമായി കിടക്കുന്നു. "പുരുഷനേക്കാറം ശ്രേഷ്ഠമായിട്ടൊന്നുമില്ല. അത് നമ്മുടെ ഗതിയുടെ പരമസീമ അല്ലെങ്കിൽ അത്യന്തസ്ഥാനമാണ്" എന്നു പറഞ്ഞത് പരമാത്മപരമാണ്. "സർവ്വഭൂതങ്ങളിലും തിരോഹിതനായിരിക്കുന്ന ഈ ആത്മാവ് പ്രകാശിക്കുന്നില്ല" എന്നിങ്ങിനെ ആത്മാവിന്റെ ദുർവ്വിജ്ഞേയത്വത്തെപ്പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് ആത്മാവിന്റെ ജ്ഞേയത്വം കാംക്ഷിക്കുന്നതായി വരുന്നു. അതുകൊണ്ടിതും പരമാത്മപ്രതിപാദകമാണ്. "ധീമാൻ വാക്കിനെ മനസ്സിൽ യമനംചെയ്യട്ടെ" എന്നിങ്ങിനെ പരമാത്മജ്ഞാനത്തിന്നുവേണ്ടിത്തന്നെ വാഗാദിസംയമത്തെ വിധിക്കുന്നതുകൊണ്ടും വിഷയം പരമാത്മാവാണ്. മൃത്യുമുഖത്തിൽനിന്നുള്ള മോചനം എന്ന ഫലത്തെ പറഞ്ഞതുകൊണ്ടും ജ്ഞേയം പരമാത്മാവാണ്. പ്രധാനത്തെ മാത്രം അറിഞ്ഞതുകൊണ്ട് ഒരുവൻ മൃത്യുമുഖത്തിൽനിന്ന് മോചിക്കപ്പെടുന്നതായി സാംഖ്യന്മാർ പറയുന്നില്ല. ചേതനനായ ആത്മാവിന്റെ സ്വരൂപവിജ്ഞാനംകൊണ്ടാണ് മൃത്യുമുഖത്തിൽനിന്ന് രക്ഷ പ്രാപിക്കുന്നത് എന്നാണ് അവരുടെ മതം. സർവ്വവേദാന്തങ്ങളിലും പ്രാജ്ഞനായ ആത്മാവിന്നാണ് അശബ്ദാദിധർമ്മത്വം പറയപ്പെടുന്നത്. അതുകൊ

ങ്ങിവിടെ ജ്ഞേയമായിപ്പറയുന്നതൊ അവ്യക്തശബ്ദംകൊണ്ട് നിർദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്നതോ പ്രധാനത്തെയല്ല. 5.

ത്രയാണാമേവചൈവമുപന്യാസഃ പ്രശ്നശ്ച. 6.

അഗ്നിജീവപരമാത്മഗോചരം
മൂന്നുമാത്രമിഹചോദ്യമുത്തരം. 6.

കഠവല്ലികളിലെ ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ അഗ്നി, ജീവൻ, പരമാത്മാവ് എന്നീ മൂന്നു പദാർത്ഥങ്ങളെസ്സംബന്ധിച്ച മാത്രം വരപ്രദാനബലംകൊണ്ട് ഉപപാദിക്കേണ്ടതായി വന്ന ഉപന്യാസത്തെക്കാണുന്നു. ആ മൂന്നു പദാർത്ഥങ്ങളെസ്സംബന്ധിച്ച മാത്രമാണ് പ്രശ്നവും (ചോദ്യവും). നാലാമതൊന്നിനെസ്സംബന്ധിച്ച പ്രശ്നമോ ഉപന്യാസമോ ഇല്ല. "ഹെ മൃത്യൊ, ഇനിക്ക് വരങ്ങൾ തന്ന അങ്ങുന്ന് സ്വർഗ്ഗപ്രാപ്തിഹേതുവായ അഗ്നിവിദ്യയെ സ്മരിക്കുന്നുണ്ടല്ലൊ. അതിൽ വിശ്രംഭം അല്ലെങ്കിൽ വിശ്വാസമുള്ള ഇനിക്കായിക്കൊണ്ട് അതുപദേശിച്ചാലും" (കാഠകം 1-1-13). ഇത് അഗ്നിവിഷയമായ പ്രശ്നമാണ്. "മനുഷ്യൻ മരിച്ചതിന്റെ ശേഷവും ഇല്ലാതാകുന്നില്ലെന്നു ചിലർ, ഇല്ലാതാകതന്നെ ചെയ്യുന്നു എന്നു മറുചിലർ. അങ്ങയുടെ ഉപദേശംകൊണ്ട് എന്റെ ഈ സംശയം തീരട്ടെ അല്ലെങ്കിൽ ഇതിന്റെ വാസ്തവം അറിയട്ടെ. ഇത് ഞാൻ വരിക്കുന്ന വരങ്ങളിൽ മൂന്നാമത്തേതാണ്" (കാഠകം 1-1-20). ഈ പ്രശ്നം ജീവവിഷയമാണ്. "ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളിൽനിന്നും കാര്യകാരണസംബന്ധത്തിൽനിന്നും വേർവിട്ടും കാലത്രയത്തിൽനിന്നു കവിഞ്ഞും ഇരിക്കുന്നതായി യാതൊന്നിനെ അങ്ങുന്നു അറിയുന്നുവോ അതിനെ ഇനിക്കുപദേശിക്കേണമെ!" (കാഠകം 1-2-14) ഈ ചോദ്യം പരമാത്മവിഷയമാണ്. പ്രതിവചനവും (മറുവടിയും) അങ്ങിനെതന്നെയാണ്. "ലോകാദിയാകുന്ന അഗ്നിയെ യമൻ നചികേതസ്സിന്നുപദേശിച്ചു. വേദിക്ക് എതുവിധം ഇഷ്ടക വേണം എത്ര വേണം വേദി എങ്ങി

നെ വേണം എന്നും പറഞ്ഞു" (കാഠകം 1-1-15). ഈ മറുവടി അഗ്നിവിഷയം ആണ്. "ഗുഹ്യമായിരിക്കുന്ന സനാതനബ്രഹ്മത്തെപ്പററിയും മരണഃശേഷം എങ്ങിനെ ആത്മാവായി ഭവിക്കുന്നു എന്നതിനെപ്പററിയും ഗൌതമ, ഞാൻ നിണക്കുപദേശിക്കും. മരിച്ചശേഷം ആത്മാവായി ഭവിക്കാത്തവരിൽ ചില ദേഹികൾ വീണ്ടും ശരീരമെടുത്ത് ഭൂമിയിൽ ജനിപ്പാനായി ഗർഭപാത്രത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു, മററു ചിലർ അചേതനവസ്തുക്കളായി ഭവിക്കുന്നു. ഇതൊക്കേയും കർമ്മോപാസനങ്ങളെ അനുസരിച്ചിരിക്കും" (കാഠകം 2-5-6,7). ഇത് ജീവവിഷയത്തെ ചേർത്തിരിക്കുന്നു. "ജ്ഞാനസ്വരൂപനായ ആത്മാവ് ജനിക്കയോ മരിക്കയോ ചെയ്യുന്നില്ല" (കാഠകം 1-2-18) എന്നു തുടങ്ങി വളരെ വിസ്തരിച്ചു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് പരമാത്മവിഷയം. ഇങ്ങിനെ പ്രധാനവിഷയമായി യാതൊരു പ്രശ്നവും ഇല്ല. പ്രധാനത്തെപ്പററിച്ചോദിക്കാത്തതുകൊണ്ട് അതിനെ ഉപന്യസിക്കേണ്ട കാര്യവും ഇല്ല.

സാംഖ്യൻ ഇവിടെ ഇങ്ങിനെ ആക്ഷേപിക്കുന്നു:—"ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളിൽനിന്നു വേർവിട്ടവൻ" എന്നു തുടങ്ങിയുള്ളത് "മനുഷ്യൻ മരിച്ചശേഷം പിന്നേയും ഭവിക്കുന്നുണ്ടോ" എന്നു തുടങ്ങിയ ആത്മവിഷയപ്രശ്നത്തെത്തന്നെ അനുകർഷിക്കുകയോ അല്ല, അതിൽനിന്ന് അന്യമായ ഒരു പുതിയ ചോദ്യത്തെ ഉത്ഥാനംചെയ്യിക്കുകയോയാണ് ചെയ്യുന്നത്? ആദ്യത്തെപ്പക്ഷത്തിൽ ആത്മവിഷയങ്ങളായ രണ്ടു ചോദ്യങ്ങളുംകൂടി ഒന്നായിത്തീരുന്നതുകൊണ്ട് അഗ്നിവിഷയം ആത്മവിഷയം എന്നീ രണ്ടു ചോദ്യങ്ങൾ മാത്രം ഉണ്ടാകയാൽ മൂന്നു പദാർത്ഥങ്ങളെസ്സംബന്ധിച്ച പ്രശ്നോപന്യാസങ്ങൾ എന്നു പറഞ്ഞത് ശരിയല്ല. രണ്ടാമത്തെ പക്ഷപ്രകാരം ഒരു പുതിയ ചോദ്യത്തെ ഉത്ഥാനംചെയ്യിക്കുന്നതാണെങ്കിൽ വരത്രയദാനത്തെക്കവിഞ്ഞ് നാലാമത് ഒരു പുതിയ പ്രശ്നത്തെക്കല്പിക്കുന്നതിന്നു ദോഷമില്ലാത്തപ്പക്ഷം അതുപോലെതന്നെ പ്രശ്നസംഖ്യയെക്കവിഞ്ഞിട്ടു പ്ര

ധാനവിഷയമായ ഒരുപന്യാസത്തെക്കല്പിക്കുന്നതിലും ദോഷമില്ല എന്നാണ് ആക്ഷേപം. *

സമാധാനം—ഞങ്ങൾ ഇവിടെ വരപ്രദാനത്തെക്കുറിത്ത ഒരു പ്രശ്നത്തെ ഇങ്ങിനെ കല്പിക്കുകയോ വാക്യോപക്രമബലംകൊണ്ട് അതിന്ന് ആവശ്യം നേരിടുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല. കഠവല്ലികളിൽ വരപ്രദാനംമുതൽ അവസാനംവരെ മൃത്യുനചികേതസ്സുക്കളുടെ സംവാദരൂപമായിട്ടാണ് വാക്യപ്രവൃത്തി കാണപ്പെടുന്നത്. തന്റെ പിതാവിനാൽ യമലോകത്തേക്കയക്കപ്പെട്ട നചികേതസ്സിന്ന് യമൻ മൂന്നു വരങ്ങളെ ദാനംചെയ്തപ്പോൾ. നചികേതസ്സാകട്ടെ അവയിൽ ഒന്നാമത്തെ വരംകൊണ്ട് പിതാവിന്റെ സൌമനസ്യത്തെ വരിച്ചുവത്രേ. രണ്ടാമത്തേതുകൊണ്ടു അഗ്നിവിദ്യയേയും മൂന്നാമത്തേതുകൊണ്ട് ആത്മവിദ്യയേയും വരിച്ചു എന്നതിലേക്ക് "മനുഷ്യൻ മരിച്ചശേഷം" എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള പ്രശ്നത്തെസ്സംബന്ധിച്ച് "ഇത് ഞാൻ മൂന്നാമതായി അഭ്യർത്ഥിക്കുന്ന വരമാ

* യമൻ നചികേതസ്സിനോടു മൂന്ന് വരങ്ങളെ തരാമെന്നു പ്രതിജ്ഞ ചെയ്തു. നചികേതസ്സ് ഒന്നാമത്തെ വരമായി തന്റെ അച്ഛന് തന്റെ നേരെ സൌമനസ്യം ഉണ്ടാകട്ടെ എന്ന് യമനോടു അഭ്യർത്ഥിച്ചു. ഈ വരത്തിൽ ഉപദേശവിഷയമായ പ്രശ്നോപന്യാസങ്ങളില്ല. രണ്ടാമത്തെ വരമായി അഭ്യർത്ഥിച്ചത് അഗ്നിയജ്ഞോപദേശമാണ്. ഇതിൽ പ്രശ്നോത്തരങ്ങളുണ്ട്. മൂന്നാമത് വരിച്ചത് ജീവപരമാത്മാക്കളെസ്സംബന്ധിച്ച ഉപദേശമാണ്. സാംഖ്യന്റെ ആക്ഷേപം ഈ മൂന്നാമത്തേതിൽ പ്രശ്നോപന്യാസങ്ങൾ ഒന്നോ രണ്ടോ എന്നാണ്. ഒന്നേ ഉള്ളു എങ്കിൽ അഗ്നിവിഷയം ആത്മവിഷയം എന്നിങ്ങിനെ പ്രശ്നോപന്യാസങ്ങൾ രണ്ടേ ഉള്ളു. അങ്ങിനെ ഇരിക്കെ മൂന്നുകൂട്ടത്തെസ്സംബന്ധിച്ച പ്രശ്നോപന്യാസങ്ങൾ എന്നു സൂത്രത്തിൽ പറഞ്ഞത് ശരിയാകയില്ല. മൂന്നാമത്തേതിൽ പ്രശ്നോത്തരങ്ങൾ രണ്ടുണ്ട് എന്നു പറയുന്നപക്ഷം പ്രഥമവരത്തെ യാചിച്ചതോടുകൂടി നാലു പ്രശ്നങ്ങൾ ഉള്ളതായി വരുന്നു. പ്രതിജ്ഞാതവരങ്ങൾ മൂന്നായിരിക്കെ നാലാമതൊരു പ്രശ്നത്തെ കല്പിക്കുന്നതിൽ ദോഷമില്ലെങ്കിൽ അതുപോലെതന്നെ പ്രശ്നവിഷയങ്ങളെക്കവിഞ്ഞ് പ്രധാനത്തെ ഉപന്യസിക്കുന്നതായിക്കല്പിക്കുന്നതിലും ദോഷമില്ല എന്നാണ് സാംഖ്യന്റെ ആക്ഷേപം.

ണ്" എന്നു പറഞ്ഞതു് ഒരു ലിംഗമാണ്. "ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളിൽനിന്നു വേർവിട്ടവൻ" എന്നു തുടങ്ങിയുള്ളതു് വേറെ ഒരു പുതിയ ചോദ്യത്തെ ഉത്ഥാപിക്കുന്നതാണെങ്കിൽ വരപ്രദാനത്തെക്കവിഞ്ഞു് ഒരു പ്രശ്നത്തെക്കല്പിക്കുന്നതുകൊണ്ടു് വാക്യം ബാധിതമായി വന്നുകൊള്ളട്ടെ.

സാംഖ്യൻ പിന്നേയും ആക്ഷേപിക്കുന്നു:—പ്രശ്നവിഷയങ്ങൾ ഭിന്നങ്ങളാകയാൽ ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളിൽനിന്നു വേർവിട്ടവൻ എന്നു തുടങ്ങിയുള്ളതു് ഒരു പുതിയ പ്രശ്നമാവാനാണ് അർഹിക്കുന്നതു്. മുൻപ്രശ്നത്തിൽ "മനുഷ്യൻ മരിച്ചാൽ പിന്നെ ഉണ്ടോ, ഇല്ലയോ" എന്ന സംശയത്തെപ്പറയുന്നതുകൊണ്ടു് ആ പ്രശ്നം ജീവവിഷയമാണ്. ജീവൻ ധർമ്മാദികളാൽ വ്യാപിക്കപ്പെടുന്നതുകൊണ്ടു് ധർമ്മാദ്യതീതൻ എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള പ്രശ്നത്തിൻെറ വിഷയത്വത്തെ അർഹിക്കുന്നില്ല. അതിനെ അർഹിക്കുന്നതു് ധർമ്മാദ്യതീതനായ പരമാത്മാവാണ്. രണ്ടു ചോദ്യങ്ങൾക്കും ആകൃതിസാമ്യവും കാണപ്പെടുന്നില്ല. എങ്ങിനെയെന്നാൽ പൂർവ്വപ്രശ്നവിഷയം അസ്തിത്വനാസ്തിത്വവും ഉത്തരപ്രശ്നവിഷയം ധർമ്മാദ്യതീതവസ്തുവും ആകുന്നു. അതിനാൽ പ്രശ്നങ്ങൾക്കു് ആകാരസാമ്യമില്ല. തന്നിമിത്തം രണ്ടും ഒന്നാണ് എന്ന ജ്ഞാനം ജനിക്കുന്നില്ല. അതിനാൽ പ്രശ്നങ്ങൾ രണ്ടും ഒന്നല്ല വെവ്വേറെയുള്ളവതന്നെയാണ്. ഈ കാരണത്താൽ ഉത്തരപ്രശ്നം പൂർവ്വപ്രശ്നത്തെത്തന്നെ അനുകർഷിച്ചതാവാൻ തരമില്ല. എന്നു് ആക്ഷേപിക്കുന്നതിനു മറുവടി പറയുന്നു:—

ഞങ്ങളുടെ മതപ്രകാരം ജീവനും പരമാത്മാവും ഒന്നാകകൊണ്ടു് നിങ്ങളുടെ വാദം സാധുവല്ല. ജീവൻ പരമാത്മാവിൽനിന്നു് അന്യനാണെങ്കിൽ പ്രശ്നവിഷയഭേദംകൊണ്ടു് പ്രശ്നഭേദവും ഭവിക്കട്ടെ. എന്നാൽ ജീവനു പരമാത്മാവിൽനിന്നു് അന്യത്വമില്ല എന്നു് തത്വമസ്യാദിമാറു ശ്രുതികളെക്കൊണ്ടു കാണാം. ഇവിടെയാകട്ടെ ധർമ്മാദികളിൽനിന്നു വേർവിട്ടവൻ എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള പ്രശ്നത്തിനു "ജ്ഞാനസ്വരൂപ

നായ ആത്മാവു ജനിക്കയൊ മരിക്കയൊ ചെയ്യുന്നില്ല" എന്നിങ്ങിനെ ജനനമരണപ്രതിഷേധേന പ്രതിപാദിക്കപ്പെടുന്ന മറുവടി ജീവപരമാത്മാക്കളുടെ അഭേദത്തെക്കാണിക്കുന്നു. ഒരു കാൎയ്യം സംഭവിക്കുന്നു എന്ന പ്രതീതിയുള്ളേടത്തു മാത്രമേ അതിൻെറ പ്രതിഷേധം യുക്തമാകുന്നുള്ളൂ. ശരീരസംബന്ധം ഹേതുവായിട്ട് ശാരീരന്ന് ജനനമരണപ്രസക്തിയുണ്ട്. പരമേശ്വരന്ന് അതില്ല. അതുകൊണ്ട് ശാരീരൻെറ ജനനമരണപ്രതീതിയാണ് ആത്മാവിന്ന് അതു രണ്ടുമില്ലെന്നു പറവാൻ കാരണം. അങ്ങിനെതന്നെ, "സ്വപ്നം, ജാഗരിതം എന്നീ രണ്ടു അവസ്ഥകളേയും യാതൊരു സാക്ഷിനിമിത്തം പ്രമാതാവ് അല്ലെങ്കിൽ ജീവൻ കാണുന്നുവോ അത് മഹാനായിസ്സൎവ്വവ്യാപിയായിരിക്കുന്ന താൻതന്നെയാണെന്നു അറിഞ്ഞിട്ടു ജ്ഞാനിയായ ജീവൻ ശോചിക്കാതിരിക്കുന്നു" (കാഠകം 2-4-4) എന്നിങ്ങിനെ സ്വപ്നജാഗരിതങ്ങളെക്കാണുന്ന ജീവനെത്തന്നെ മഹത്ത്വം വിഭുത്വം എന്നീ ഗുണങ്ങളോടുകൂടിയതായി അറിയുമ്പോൾ ശോകനാശം ഭവിക്കുന്നതായിപ്പറയുന്നതുകൊണ്ട് ജീവൻ പരമാത്മാവിൽനിന്നു അന്യനല്ല എന്നുകൂടിക്കാണിക്കുന്നതായി വരുന്നു. പരമാത്മവിജ്ഞാനംകൊണ്ട് ശോകവിച്ഛേദം എന്നാണെല്ലൊ വേദാന്തസിദ്ധാന്തം. അതുപോലെതന്നെ മേൽപ്പോട്ടും പറയുന്നു:—"ഇവിടെ അല്ലെങ്കിൽ ഈ ശരീരത്തിൽ യാതൊരു ചൈതന്യമോ അതുതന്നെ അവിടേയും അല്ലെങ്കിൽ സൂൎയ്യാദിയിലും. അവിടെ യാതൊന്നൊ അതുതന്നെ ഇവിടേയും. ഇവിടെ യാവനൊരുവൻ ഏകവസ്തുവിനെ അല്ലാതെ നാനാവസ്തുക്കളെക്കാണുന്നുവോ അവൻ പൌനഃപുന്യേന മരണത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു" (കാഠകം 2-4-10) എന്നിങ്ങിനെ ജീവപരമാത്മാക്കൾ തമ്മിലുള്ള ഭേദജ്ഞാനത്തെ ധിക്കരിക്കുന്നു (നിന്ദിക്കുന്നു). അങ്ങിനെതന്നെ ജീവൻ മരണശേഷം ഉണ്ടാകുമോ ഇല്ലയോ എന്ന പ്രശ്നം കഴിഞ്ഞിട്ട് "നചികേതസ്സെ മറുവല്ല വരവും വരിക്കുക" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങി മൃത്യു ഓരോ കാമ്യവസ്തുക്കളെക്കൊണ്ടു നചികേതസ്സിനെ പ്രലോഭി

പ്പിപ്പാൻ അല്ലെങ്കിൽ പരിമോഹിപ്പിപ്പാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടും നചികേതസ്സ് തന്റെ മുൻവരാഭ്യർത്ഥനയിൽനിന്നിളകാതെ നിന്നപ്പോഠം മൃത്യു, അഭ്യുദയം—നിശ്രേയസം (മോക്ഷം) എന്നിവയേയും വിദ്യാ-അവിദ്യാ എന്നിവയേയും വേർതിരിച്ചു കാണിച്ച്, "നചികേതസ്സേ, അനേകം കാമ്യവസ്തുക്കഠം നിന്നെ ആകർഷിക്കാഞ്ഞതുകൊണ്ട് വിദ്യയേയാണ് നീ വാഞ്ഛിക്കുന്നത് എന്നു ഞാൻ ഗ്രഹിക്കുന്നു" (കാഠകം 1-2-4) എന്നിങ്ങിനെ നചികേതസ്സിനേയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രശ്നത്തേയും പ്രശംസിച്ചുകൊണ്ട്, "ദുർവ്വിജ്ഞേയനായി തിരോഹിതനായി ഹൃദയപുണ്ഡരീകഗുഹയിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നവനായി ആകാശഗഹ്വരപ്രവിഷ്ടനായി അനാദിയായിരിക്കുന്ന ആ ദേവനെ അധ്യാത്മയോഗജ്ഞാനംകൊണ്ട് അറിഞ്ഞിട്ട് ജ്ഞാനി സുഖദുഃഖങ്ങളെ വെടിയുന്നു." (കാഠകം 1-2-12.) എന്നു പറഞ്ഞതുകൊണ്ടും ജീവപരമാത്മാക്കളുടെ അഭേദമാണ് ഇവിടെ വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്നു ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. യാതൊരു പ്രശ്നംനിമിത്തം നചികേതസ്സ് യമങ്കൽനിന്നു വലിയ പ്രശംസയേ പ്രാപിച്ചുവോ ആ പ്രശ്നത്തെ വിട്ട് നചികേതസ്സ് പ്രശംസാശേഷം മറെറാരു ചോദ്യത്തെ ചോദിച്ചിരുന്നു എങ്കിൽ ആ പ്രശംസാ മുഴുവനും അസ്ഥാനത്തിൽ പ്രസാരിതമായി ഭവിക്കുമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് 'മനുഷ്യൻ മരിച്ചാൽ' എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള പ്രശ്നത്തിന്റെ അനുകർഷണംതന്നെയാണ് "ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളിൽനിന്നു വേർവിട്ടവൻ" എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള പ്രശ്നം. രണ്ടു പ്രശ്നങ്ങളുടേയും ആകൃതിയിൽ വ്യത്യാസം അല്ലെങ്കിൽ സാമ്യാഭാവം ഉണ്ടെന്നു പറഞ്ഞുവല്ലൊ അതു ഒരു ദൂഷണമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഒന്നാമത്തേതിലെ വിശേഷവസ്തുവിനെപ്പററിത്തന്നെയാണ് രണ്ടാമത്തേതിലും ചോദിക്കുന്നത്. ആദ്യത്തേതിൽ ദേഹാദികളിൽനിന്നു വേർവിട്ട ആത്മാവിന്റെ അസ്തിത്വത്തെപ്പററിച്ചോദിക്കുന്നു. രണ്ടാമത്തേതിൽ ആ ആത്മാവിന്റെതന്നെ അസംസാരിത്വത്തെപ്പററിച്ചോദിക്കുന്നു. എങ്ങിനെയെന്നാൽ അവിദ്യാ കഴിഞ്ഞു

പോകാത്ത കാലത്തോളം ജീവൻെറ ധർമ്മാദിവ്യാപൃതത്വവും ജീവത്വവും നശിക്കുന്നില്ല. അവിദ്യാ കഴിയുമ്പോഴാകട്ടെ ജീവൻ പ്രാജ്ഞൻതന്നെ ആയിത്തീരുന്നു എന്നു തത്വമസി എന്ന ശ്രുതി ഗ്രഹിപ്പിക്കുന്നു. അവിദ്യാ ബാധിക്കുമ്പോഴും അത് കഴിഞ്ഞുപോകുമ്പോഴും വസ്തുവിന്നൊരു മാററവും വരുന്നില്ല. വസ്തുസ്വരൂപം അതുതന്നെ ആയി ഭവിക്കുന്നു. (ആത്മസ്വരൂപം മാറുന്നില്ല). എങ്ങിനെയെന്നാൽ നിലത്തു കിടക്കുന്ന ഒരു കയറിനെ ഇരുട്ടത്തു കണ്ടിട്ട് ഒരുവൻ പാമ്പാണെന്നു വിചാരിച്ച് പേടിച്ചു വിറച്ചോടിപ്പോകുന്നു. ഭയപ്പെടേണ്ടാ അതു പാമ്പല്ല, കയറാണ് എന്ന് മറെറാരാൾ പറയുന്നു എന്നിരിക്കട്ടെ. ആദ്യത്തേവൻ അതു കേട്ടിട്ട് സർപ്പശങ്കയിൽനിന്നുണ്ടായ ഭയത്തേയും വിറയേയും ഓട്ടത്തെയും വെടിഞ്ഞേക്കാം. എന്നാൽ അഹിഭ്രാന്തികാലത്തും ആ ഭ്രാന്തി കഴിയുമ്പോഴും കയറാകുന്ന വസ്തുവിന്ന് യാതൊരു ഭേദവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതുപോലെതന്നെ അവിദ്യാ ബാധിക്കുമ്പോഴും നിവർത്തിക്കുമ്പോഴും ആത്മസ്വരൂപത്തിന്നും മാററം ഭവിക്കുന്നില്ല * അതുകൊണ്ട് "ജനിക്കയോ മരിക്കയോ ചെയ്യുന്നില്ല." ഇത്യാദി ശ്രുതിയും, ഇങ്ങിനെ "മരിച്ചാൽ പിന്നെ ഉണ്ടോ ഇല്ലയോ" എന്ന പ്രശ്നത്തിൻെറ മറുവടിയായി ഭവിക്കുന്നു.

ഈ സൂത്രത്തെയാകട്ടെ അവിദ്യാകല്പിതമായ ജീവപ്രാജ്ഞന്മാരുടെ ഭേദത്തെ അപേക്ഷിച്ച് യോജിപ്പിക്കണം. ആത്മവിഷയമായ ചോദ്യം രണ്ടും വാസ്തവത്തിൽ ഒന്നുതന്നെയാണെങ്കിലും, മരണാവസ്ഥയിൽ ദേഹത്യാഗംചെയ്ത ജീവൻ ഉള്ളതോ ഇല്ലാത്തതോ എന്നുമാത്രം സംശയിക്കുന്നതുകൊണ്ടും കർത്തൃത്വാദിസംസാരസ്വഭാവങ്ങളെ നിഷേധിക്കായ്കകൊണ്ടും

* പരമാത്മപ്രതിബിംബമായ ആത്മാഭാസനാൽ അധിഷ്ഠിതമായ ദേഹേന്ദ്രിയാദ്യുപാധിക്കാണ് ഭേദവചനവചായനങ്ങളുണ്ടാകുന്നത്. ഭ്രാന്തിജനിതകൃത്രിമാത്മാവിനല്ലാതെ സാക്ഷാൽ ആത്മാവിന്ന് പരിണാമമില്ല. സർവ്വോപാധിയേയും വെടിയുമ്പോൾ ശാരീരൻ പരമാത്മാവുതന്നേയാണ്.

പ്രശ്നത്തിന്റെ പൂർവ്വപംക്തി ജീവവിഷയം എന്നൽപ്രേക്ഷിക്കപ്പെടുന്നു. ഉത്തരഭാഗം ധർമ്മാദ്യതീതത്വത്തെ സംകീർത്തനം ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ടു പരമാത്മവിഷയം എന്നൂഹിക്കപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ടും അഗ്നി, ജീവൻ, പരമാത്മാവ് എന്നിങ്ങിനെയുള്ള കല്പന സംഗതമാണ്. ഉത്തരഭാഗത്തെ പ്രധാനപരമായിക്കല്പിക്കുന്നപക്ഷം മൂന്നു വരവും കഴിഞ്ഞതുകൊണ്ട് നാലാമത്തേതിന്നു വരദാനമോ ഇത് എന്റെ നാലാമത്തെ വരം എന്നിങ്ങിനെയുള്ള പ്രശ്നമോ പ്രതിവചനമോ ഇല്ല എന്ന വൈഷമ്യംനിമിത്തം പ്രധാനകല്പന ദുർഘടമായി ഭവിക്കുന്നു. 6.

മഹദ്വച്ച 7.

അവ്യക്തവും പിന്നെ മഹത്തുപോലെ. 7.

സാംഖ്യന്മാർ മഹച്ഛബ്ദത്തെ പ്രഥമമായുണ്ടായ സത്താമാത്രം എന്ന അർത്ഥത്തിൽ പ്രയോഗിച്ചപോലെതന്നെ അതേ അർത്ഥത്തിലല്ല വേദം അതിനെ പ്രയോഗിക്കുന്നത്. "ബുദ്ധിയേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമാണ് മഹാനായ ആത്മാവ്." (കാഠകം 1-3-10) "മഹാനും വിഭുവും ആയ ആത്മാവിനെ." (കാഠകം. 1-2-22). "ഞാൻ ഈ മഹാനായ പുരുഷനെ അറിയുന്നു." (ശ്വേതാശ്വതരം 3-8). എന്നിങ്ങിനെയുള്ള ദിക്കുകളിൽ ആത്മശബ്ദത്തോടുകൂടി പ്രയോഗിച്ചതുകൊണ്ടും മററും മഹച്ഛബ്ദാർത്ഥം വേറെയാണെന്നറിയാം. അതുപോലെതന്നെ അവ്യക്തശബ്ദവും വൈദികപ്രയോഗത്തിൽ പ്രധാനത്തെ അഭിധാനം ചെയ്യാൻ അർഹിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടും ആനുമാനികം അല്ലെങ്കിൽ പ്രധാനം ശ്രുത്യനുഗൃഹീതമല്ല. 7.

2. ചമസാധികരണം. സൂത്രം 8-10.

ചമസവദവിശേഷാൽ. 8.

ഇന്നതെന്നറിയുവാൻചമസംപോൽ
കാണ്മതില്ലിഹ വിശേഷമതെങ്ങും 8.

പറവാൻപോകുന്ന മന്ത്രവർണ്ണം ഹേതുവായിട്ട് പ്രധാനവാദി (സാംഖ്യൻ) പ്രധാനം വേദാനുഗൃഹീതമല്ലെന്നു വേദാന്തി പറയുന്നത് അസിദ്ധമാണെന്നു പിന്നെയും വാദിക്കുന്നു. "രക്തം, ധവളം, അസിതം എന്നീ മൂന്നു വർണ്ണങ്ങളോടുകൂടിയതായി സജാതീയങ്ങളായ അസംഖ്യം പ്രജകളെ പ്രസവിക്കുന്നവളായിരിക്കുന്ന ഒരു അജയേക്കാമിച്ച് ഒരു അജൻ അവളോടു രമിച്ച് ശയിക്കുന്നു. മറെറാരജൻ ഇവളെ അനുഭവിച്ച മട്ടത്തിട്ടു ത്യജിച്ചുകളയുന്നു." (ശ്വേതാശ്വതരം 4-5) എന്നു പറയുന്നു. ഈ മന്ത്രത്തിൽ ലോഹിതശുക്ലകൃഷ്ണം അല്ലെങ്കിൽ രക്തശ്വേതാസിതം എന്നീ ശബ്ദങ്ങളെക്കൊണ്ട് രജഃസത്വതമസ്സുകളേയാണ് പറയുന്നത്. രഞ്ജനസ്വരൂപത്വംകൊണ്ട് രജസ്സിനെ (ലൂഹ്) ലോഹിതമെന്നും പ്രകാശാത്മകത്വംകൊണ്ട് സത്വത്തെ ശുക്ലമെന്നും ആവരണസ്വഭാവത്വംകൊണ്ട് തമസ്സിനെ കൃഷ്ണമെന്നും പറയുന്നു. ഈ ത്രിഗുണങ്ങളുടെ സാമ്യാവസ്ഥയായ പ്രധാനത്തെ അതിൻെറ അവയവങ്ങളായ ത്രിഗുണങ്ങളുടെ ലോഹിതശുക്ലകൃഷ്ണത്വധർമ്മങ്ങളെക്കൊണ്ട് വ്യപദേശിക്കുന്നു. "മൂലപ്രകൃതി മറെറാന്നിൻെറ വികാരമല്ല, മറെറാന്നിൽനിന്നു ജനിച്ചതല്ല." എന്നാണു സാംഖ്യമതം. അജാശബ്ദത്തിന്നു ജനിക്കാത്തത് എന്ന അർത്ഥവും വരും. അതുകൊണ്ടു അജാ ഇവിടെ മൂലപ്രകൃതി അല്ലെങ്കിൽ പ്രധാനമാണ്. അജാശബ്ദം പെണ്ണാട്, പിടയാട് എന്ന അർത്ഥത്തിൽ രൂഢിയാണെല്ലോ എന്നു വാദിക്കുന്നതായാൽ അതു സത്യംതന്നെ എന്നു ഞങ്ങൾ സമ്മതിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഈ പ്രകരണം വിദ്യാപരമാകയാൽ രൂഢിയായ ആ അർത്ഥത്തെ ഇവിടെ സ്വീകരിപ്പാൻ കഴിയുന്നതല്ല. ആ മൂലപ്രകൃതിയും ത്രിഗുണാന്വിതകൾതന്നെയായ വളരെ പ്രജകളെ ജനിപ്പിക്കുന്നു. (മഹത്തത്വാഹങ്കാരതന്മാത്രാദികളാണ് പ്രജകൾ). ആ പ്രകൃതിയെ അജനായ ഒരു പുരുഷൻ കാമിച്ച് അല്ലെങ്കിൽ ഭജിച്ച് അവളോടു രമിച്ചു ശയിക്കുന്നു. എന്നുവെച്ചാൽ അവിദ്യാവശത്വംനിമിത്തം പുരുഷൻ താൻ അവ

ളാണെന്നു തെററിദ്ധരിച്ച് ഇനിക്കു സുഖം, ദുഃഖം, മാന്ദ്യം അ ല്ലെങ്കിൽ മൌഢ്യം എന്നിങ്ങിനെ പ്രകൃതിപുരുഷവിവേകംകൂടാതെ സംസാരത്തിൽക്കിടന്നുഴലുന്നു. അജനായ മററൊരു പുരുഷൻ പിന്നെ തന്നിൽ പ്രകൃതിപുരുഷവിവേകജ്ഞാനം ഉദിച്ചിട്ട് വിരക്തനായി ഈ ഭുക്തഭോഗയായ പ്രകൃതിയെ വെടിയുന്നു. എന്നുവെച്ചാൽ ശബ്ദാദിവിഷയസുഖം അനുഭവിച്ചു വിതൃഷ്ണനായി പ്രകൃതിപുരുഷവിവേകരൂപമായ മോക്ഷത്തേയും സാധിച്ചശേഷം പ്രകൃതിയെപ്പരിത്യജിക്കുന്നു അല്ലെങ്കിൽ സംസാരത്തിൽനിന്നു മുക്തനായി ഭവിക്കുന്നു എന്നു സാരം. അതുകൊണ്ടു കാപിലന്മാർ അല്ലെങ്കിൽ സാംഖ്യന്മാർ പ്രധാനാദികളെക്കല്പിച്ചതിന്നു അവലംബം ശ്രുതി തന്നെയാണ്." എന്ന സാംഖ്യവാദത്തിന്നു മറുവടി ഞങ്ങൾ പറയുന്നു:—

സമാധാനം—ഈമന്ത്രംകൊണ്ടു സാംഖ്യവാദത്തെ ശ്രുത്യുക്തമെന്ന നിലയിൽ ആശ്രയിപ്പാൻ കഴിയുന്നതല്ല. ഈമന്ത്രം സ്വതന്ത്രം അല്ലെങ്കിൽ നിരപേക്ഷമായി ഒരു വാദത്തേയും സമർത്ഥിപ്പാൻ ശക്തിയുള്ളതല്ല. ഏതെങ്കിലും ഒരു കല്പനകൊണ്ട് ഏതു മതത്തിലും അജാത്വം മുതലായതിനെ സമ്പാദിപ്പാൻ അല്ലെങ്കിൽ യോജിപ്പിപ്പാൻ കഴിയുന്നതാണ്. സാംഖ്യവാദത്തെത്തന്നെയാണിവിടെ പ്രത്യേകിച്ചുദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്നു അവധാരണംചെയ്വാൻ യാതൊരു കാരണവും കാണുന്നില്ല. ഇത് ചമസപ്രയോഗംപോലെയാണ്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ "ചായ അല്ലെങ്കിൽ മുഖം ചുവട്ടിലും അടി അല്ലെങ്കിൽ മൂട മുകളിലും ആയ ചമസം അല്ലെങ്കിൽ പാനപാത്രം". (ബൃഹദാരണ്യം 2-2-3) എന്നീ മന്ത്രംകൊണ്ടു തനിച്ച് ഇന്ന ഒരു ചമസത്തെയാണു വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്നു നിരൂപിപ്പാൻ കഴിയുന്നതല്ല. ഏതു ചമസത്തിലും വല്ലവിധത്തിലും അധോമുഖത്വം മുതലായതു കല്പിക്കുന്നത് സംഗതമാവാം. അതുപോലെതന്നെ ഇവിടേയും "ഒരു അജയെ" എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള മന്ത്രത്തിൽ അജാ എന്ന സാമാന്യത്തെയല്ലാതെ ഇന്നതെന്നു അവധാരണംചെയ്വാൻ വിശേഷത്തെ കന്നു

പറയുന്നില്ല. ഈ മന്ത്രത്തിൽ അജാ എന്ന ശബ്ദംകൊണ്ട് പ്രധാനത്തെത്തന്നെയാണ വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്നു നിശ്ചയിപ്പാൻ കഴിയുന്നതല്ല. 8.

അവിടെ ചമസമന്ത്രത്തിൽ പിന്നെ "ദ്വാരം ചുവട്ടിലും മുകളിലും ആയ ചമസം ഈ ശിരസ്സാണെ"ന്ന വാക്യശേഷംഹേതുവായിട്ട് പ്രത്യേകമായ ഒരു ചമസ്സിനെ ഗ്രഹിപ്പാൻ കഴിയുന്നുണ്ട്. ഇവിടെയാകട്ടെ അജാമന്ത്രത്തിലെ അജയെ എന്തായിട്ടാണ് ഗ്രഹിക്കേണ്ടത് എന്നു ഇനി പറയുന്നു.

ജ്യോതിരുപക്രമാത്തു തഥാഹ്യധീയതഏകേ. 9.

ജ്യോതിരാദിപ്രകൃതിതാൻ
ഏവംഛന്ദോഗപാഠവും. 9.

പരമേശ്വരങ്കൽനിന്നുൽപന്നയായി ജ്യോതിരാദിയായി തേജസ്സ്, അപ്പ് (ജലം), അന്നം (പൃഥിവീ), എന്നീ ലക്ഷണത്രയത്തോടുകൂടിയതായി, ചതുൎവ്വിധഭൂതഗ്രാമങ്ങളുടെ പ്രകൃതി അല്ലെങ്കിൽ പ്രാഗ്രൂപമായിരിക്കുന്ന വസ്തുവിനെത്തന്നെയാണിവിടെ അജാശബ്ദംകൊണ്ടു ഗ്രഹിക്കേണ്ടത്. സൂത്രത്തിലെ 'തു' ശബ്ദത്തിന്നു 'തന്നെ' എന്ന അവധാരണാൎത്ഥമാണുള്ളത്. ഈ അജയെ ഭൂതത്രയാത്മകമായിട്ടാണ്, ത്രിഗുണാത്മകമായിട്ടല്ല ഗ്രഹിക്കേണ്ടത്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഒരു ശാഖക്കാർ (ഛാന്ദോഗന്മാർ) മേൽപറഞ്ഞപോലെ പരമേശ്വരങ്കൽനിന്ന് തേജോജലപൃഥിവികളുടെ ഉൽപത്തിയെ ആമ്നാനംചെയ്തിട്ട് അവയുടെതന്നെ ലോഹിതാദിരൂപതയേയും അല്ലെങ്കിൽ രക്തശുക്ലകൃഷ്ണവൎണ്ണത്വത്തേയും ആമ്നാനംചെയ്യുന്നു. "അഗ്നിയുടെ ലോഹിതരൂപം തേജസ്സിന്റെ രൂപവും അതിന്റെ ശുക്ലരൂപം ജലത്തിന്റെ രൂപവും അതിന്റെ കൃഷ്ണരൂപം പൃഥിവിയുടെ രൂപവും ആകുന്നു." എന്നാണ് ശ്രുവിക്കുന്നത്. ലോഹിതാദിശബ്ദങ്ങൾ രണ്ടു ദിക്കിലും (ഛന്ദോഗപാഠത്തിലും അജാമന്ത്രത്തിലും) ഒരുപോലെ ഇരിക്കുന്നതുകൊണ്ട്,

അജാമന്ത്രത്തിലെ ലോഹിതാദിശബ്ദങ്ങൾ തേജോജലപൃഥിവികളെയാണ് ഉൽബോധിപ്പിക്കുന്നത്. ലോഹിതാദിശബ്ദങ്ങൾക്ക വർണ്ണവിശേഷാത്ഥം മുഖ്യവും ത്രിഗുണാത്ഥം ഭാക്തവും ആകകൊണ്ട് അവ തേജോജലപൃഥിവികളെ ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നു. സംശയം ജനിക്കുന്ന ഭാഗങ്ങളിലെ അത്ഥത്തെ നിശ്ചിതാത്ഥഭാഗങ്ങളെക്കൊണ്ടു നിർണ്ണയിക്കുന്നത് ന്യായ്യമായി ഗണിക്കപ്പെടുന്നു.

അതുപോലെതന്നെ ശ്വേതാശ്വതരത്തിലും "ബ്രഹ്മവാദികൾ ചോദിക്കുന്നു, ബ്രഹ്മം കാരണമാണോ" (ശ്വേതാശ്വം 1-1) എന്നിങ്ങിനെ വിഷയത്തെ ആദ്യം കാണിച്ച് "ആ ബ്രഹ്മവാദികൾ ബ്രഹ്മം കാരണമാണൊ എന്നു മനനംചെയ്തുംകൊണ്ട് ധ്യാനയോഗത്തെ പ്രാപിച്ചിട്ട് അല്ലെങ്കിൽ ധ്യാനേന പരമാത്മാവിനെ അനുപ്രവേശിച്ചിട്ട് സ്വഗുണങ്ങളെക്കൊണ്ടു തിരോഹിതമായ പരമാത്മശക്തിയെക്കണ്ടു." (ശ്വേതാശ്വതരം 1-3) എന്നിങ്ങിനെ പരമേശ്വരസംബന്ധിനിയായി, സകല ജഗത്തുക്കളേയും വ്യവസ്ഥാപനംചെയ്യുന്നതായിരിക്കുന്ന ശക്തിയുള്ളതായി ഉപക്രമത്തിൽ കാണുന്നതുകൊണ്ടും ആ പരമാത്മശക്തിയാണ് അജാ. വാക്യശേഷത്തിലും "പ്രകൃതി മായയും മഹേശ്വരൻ മായാവിയും ആണെന്നറിയുക." എന്നും "ഏകനായ യാവനൊരുവൻ ഓരോ യോനിയേയും അല്ലെങ്കിൽ പ്രതിജീവം ഭിന്നയായി പരിണമിച്ച അവിദ്യാശക്തിയേയും അധിഷ്ഠാനംചെയ്യുന്നു." (ശ്വേതാശ്വതരം 4-10,11) എന്നും പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് ആ പ്രകൃതിതന്നെ ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നതാകയാൽ, സ്വതന്ത്രയായി പ്രധാനമെന്ന പേരോടുകൂടിയതായിരിക്കുന്ന മറെറാരു പ്രകൃതിയെയല്ല അജാമന്ത്രംകൊണ്ട് ആമ്നാനംചെയ്യുന്നത് എന്നു പറവാൻ കഴിയും. പ്രകരണത്തെ നോക്കുമ്പോഴും ദൈവി, അല്ലെങ്കിൽ 'പരമേശ്വരസംബന്ധിനിയായി, നാമരൂപപരിണാമം ഭവിക്കാത്തതായിരിക്കുന്ന ആ ശക്തിതന്നെ നാമരൂപങ്ങൾക്ക മുമ്പു അവസ്ഥാനംചെയ്യുന്നതായും അജാമന്ത്രം ആമ്നാനംചെയ്യുന്നു എന്നാണ് ഞ

ങ്ങാം പറയുന്നത്. ആ ശക്തിയുടെ ത്രിവിധപരിണാമങ്ങളായിട്ടാണ് ജ്യോതിസ്സ്, ജലം, പൃഥിവീ എന്നീ ത്രൈരൂപ്യത്തെപ്പറഞ്ഞത്. 9.

എന്നാൽ പിന്നെ തേജോജലപൃഥിവികാം ലോഹിതശുക്ലകൃഷ്ണം എന്നീ ത്രൈരൂപ്യം ഉള്ളവയാണ് എന്ന സംഗതി കൊണ്ട് അജാ അല്ലെങ്കിൽ ഛാഗീ (പെണ്ണാട്) എങ്ങിനെ ത്രിവൎണ്ണയാണെന്ന ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു? തേജോജലപൃഥിവികളിൽ അജാത്വം അല്ലെങ്കിൽ അജാകൃതിയില്ലല്ലൊ. അജാശബ്ദത്തിന്ന് അനുൽപന്നാ എന്ന അൎത്ഥം കൊടുക്കുന്നപക്ഷം തേജോജലപൃഥിവികാം ഉൽപന്നങ്ങളാണെന്ന ശ്രുതി പറയുന്നതിനാൽ അജാശബ്ദം അനുൽപത്തിനിമിത്തം പ്രയോഗിച്ചതായി ഭവിക്കുന്നില്ല. എന്ന ആക്ഷേപത്തിനു ഇനി ഉത്തരം പറയുന്നു.

കല്പനോപദേശാച്ച മധ്വാദിവദവിരോധഃ. 10.

ക്ലൃപ്തിമാത്രോപദേശത്താൽ
സാധു മധ്വാദിയെന്നപോൽ 10.

തേജോജലപൃഥിവികാം അജാകൃതിയുടെ (അജജാതിയുടെ) വ്യക്തികളാണെന്നോ അജാശബ്ദത്തിന്റെ അവയവാൎത്ഥപ്രകാരം ഉൽപത്തിരഹിതങ്ങളാണെന്നൊ വെച്ചിട്ടല്ല അവയെ അജാശബ്ദംകൊണ്ടു വ്യപദേശിക്കുന്നത്. തേജോജലപൃഥിവീലക്ഷണങ്ങളോടുകൂടിയതായി ചരാചരങ്ങളുടെ ജനയിത്രിയായിരിക്കുന്ന പ്രകൃതിയെ ഒരു അജാ അല്ലെങ്കിൽ പെണ്ണാടായിക്കല്പിക്കുന്നതിനെയാണ് ഇവിടെ ഉപദേശിക്കുന്നത്. എങ്ങിനെ എന്നാൽ യദൃച്ഛയായിട്ട് ലോകത്തിൽ ലോഹിതശുക്ലകൃഷ്ണവൎണ്ണങ്ങളോടുകൂടിയതും അതേവൎണ്ണങ്ങളിലുള്ള ബഹുസന്താനങ്ങളോടുകൂടിയതും ആയ ഒരു പിടയാടുണ്ടാകാം. അതിനെക്കാമിച്ച് ഒരു കൊററൻ അതിനോടൊരുമിച്ച് ശയി

ക്കാം. മറെറാരു കൊററൻ അതിനോടുകൂടി രമിച്ച് മതിയായി അതിനെ വിട്ടുപോയി എന്നും വരാം. എന്നതുപോലെ തന്നെ തേജോജല പൃഥിവ്യാത്മികയായി ത്രിവർണ്ണയായിരിക്കുന്ന ഈ ഭൂതപ്രകൃതിയും ചരാചരസ്വരൂപങ്ങളായ ബഹുവികാരജാതങ്ങളെ ജനിപ്പിക്കുകയും അജ്ഞാനികളായ ജീവന്മാർ അവയെ അനുഭവിക്കുകയും ജ്ഞാനികൾ അവയെ വെടിയുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇവിടെ ഒരു ക്ഷേത്രജ്ഞൻ ഭോഗങ്ങളെ ഭുജിക്കുന്നു, മറെറാരു ക്ഷേത്രജ്ഞൻ അവയെ വെടിയുന്നു എന്നു പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് ഇതരമതക്കാർക്ക് അഭിമതമായ ജീവനാനാത്വം വാസ്തവമാണെന്നു വരുന്നു എന്നു ശങ്കിച്ചുപോകരുതെ. ഇവിടെ ഇച്ഛിക്കുന്നത് ജീവനാനാത്വപ്രതിപാദനമല്ല. ബന്ധമോക്ഷവ്യവസ്ഥാപ്രതിപാദനമാണ്. ജനസാമാന്യപ്രതീതി കൊണ്ട് പ്രസിദ്ധമായിരിക്കുന്ന ജീവനാനാത്വത്തെ സൌകര്യത്തിനുവേണ്ടി അനുവദിച്ച് ബന്ധമോക്ഷഭേദത്തെ പ്രതിപാദിക്കയാണിവിടെച്ചെയ്യുന്നത്. നാനാത്വപ്രതീതി, ഉപാധിനിമിത്തവും അവിദ്യാകല്പിതവും ആകുന്നു. അതു പാരമാർത്ഥികമല്ല. "ഏകനായ ഒരു ദേവൻ സർവ്വഭൂതങ്ങളിലും തിരോഹിതൻ അല്ലെങ്കിൽ അപ്രത്യക്ഷനായി സർവ്വഗതനായി സർവ്വഭൂതങ്ങളുടേയും അന്തരാത്മാവായി ഭവിക്കുന്നു." ഇത്യാദി ശ്രുതികളെ നോക്കുക.

മധ്വാദികളെപ്പോലെ എന്നു വെച്ചാൽ, മധുവല്ലാത്ത ആദിത്യനെ മധുവായി (ഛാന്ദോഗ്യം 3-1) ഇവിടെയും, ധേനുവല്ലാത്ത വാക്കിനെ ധേനുവായി (ബൃഹദാരണ്യം 5-8) ഇവിടെയും, അഗ്നികളല്ലാത്ത ദ്യുലോകാദികളെ അഗ്നികളായി (ബൃഹദാരണ്യം 8-2-9) ഇവിടെയും ഇതുപോലെതന്നെ മററു ദിക്കുകളിലും കല്പിക്കുന്നതുപോലെ ഇവിടെ ശ്വേതാശ്വതരത്തിലും അജയല്ലാത്ത ഭൂതപ്രകൃതിയെ അജയായിക്കല്പിക്കുന്നു എന്നു സാരം. അതുകൊണ്ട് തേജോജലപൃഥിവികളിൽ ഒന്നിച്ച് അജാശബ്ദം പ്രയോഗിച്ചതിന്നു വിരോധമില്ല. 10.

8. സംഖ്യോപസംഗ്രഹാധികരണം. സൂത്രം 11—13.

ന സംഖ്യോപസംഗ്രഹാദപി
നാനാഭാവാദതിരേകാച്ച. 11.

ഇരുപത്തഞ്ചുതത്വങ്ങൾ
സാംഖ്യൻ്ചൊല്ലുന്നുവെങ്കിലും
നാനാത്വാദതിരേകാച്ച
ശ്രുതിമത്വം ലഭിച്ചിടാ. 11.

അജാമന്ത്രത്തെ ആസ്പദമാക്കിക്കൊണ്ടുവന്ന സാംഖ്യവാദത്തെ മേൽപ്രകാരം പരിഹരിച്ചുവെങ്കിലും മറെറാരു മന്ത്രത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി സാംഖ്യൻ പിന്നെയും എതിൎത്തു നില്ക്കുന്നു:—“യാതൊന്നിങ്കൽ പഞ്ച പഞ്ചജനങ്ങളും ആകാശവും പ്രതിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നു, അത് ആത്മാവാണെന്നു ഞാൻ അറിയുന്നു. മൃത്യുരഹിതനായ ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്ന ഞാൻ അമൃതൻതന്നെ.” (ബൃഹദാരണ്യം 4-4-17) എന്നീ മന്ത്രത്തിൽ പഞ്ച പഞ്ചജനങ്ങൾ എന്നിങ്ങിനെ പഞ്ചസംഖ്യക്കു വിഷയമായി മറെറാരു പഞ്ചസംഖ്യയെ ശ്രവിക്കുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ രണ്ടു പഞ്ചശബ്ദം കാണുന്നുണ്ട്. അങ്ങിനെ കാണുന്ന ഈ പഞ്ചപഞ്ചകങ്ങൾ ഇരുപത്തഞ്ചായിത്തീരുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ ഇരുപത്തഞ്ച് എന്ന സംഖ്യകൊണ്ട് എത്ര തത്വങ്ങളെ കണക്കാക്കാവുന്നതായി ആകാംക്ഷിക്കപ്പെടുന്നുവോ അത്ര തത്വങ്ങളെത്തന്നെയാണ് സാംഖ്യന്മാർ പരിമാണംചെയ്യുന്നത് അല്ലെങ്കിൽ ഗണിക്കുന്നത്. “മറെറാന്നിൻെറ വികാരമല്ലാത്ത മൂലപ്രകൃതിയും പ്രകൃതികളും വികൃതികളും ആയ മഹത്തത്വംതുടങ്ങി ഏഴും വികാരങ്ങൾ പതിനാറും പ്രകൃതിയോ വികൃതിയോ അല്ലാത്ത പുരുഷനും ആണ് തത്വങ്ങൾ.” (സാംഖ്യകാരികാ 3-ാംശ്ലോകം). വേദപ്രസിദ്ധമായ ഇരുപത്തഞ്ച് എന്ന സംഖ്യകൊണ്ട് സാംഖ്യസ്മൃതിപ്രസിദ്ധങ്ങളായ ഇരുപത്തഞ്ചു തത്വങ്ങളെ സംഗ്രഹിച്ചിരിക്കയാൽ

പ്രധാനാദികൾ വേദാനുഗൃഹീതങ്ങളാണെന്നു സിദ്ധംതന്നെ. എന്ന സാംഖ്യവാദത്തിനു മറുവടി താഴെ പറയുന്നു:—

സമാധാനം—എണ്ണത്തെ സംഗ്രഹിച്ചതുകൊണ്ടും പ്രധാനാദികൾക്ക് ശ്രുതിമത്ത്വം ഉണ്ടാകും എന്ന് ആശിക്കേണ്ട. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ തത്വങ്ങളുടെ നാനാത്വം അല്ലെങ്കിൽ വൈജാത്യം ഹേതുവായിട്ടുതന്നെ. ഈ പഞ്ചവിംശതിതത്വങ്ങൾ നാനാരൂപങ്ങളാണ്. സജാതീയങ്ങളല്ലല്ലോ. ഇവയെ അഞ്ചു പഞ്ചകങ്ങളായി വിഭാഗിക്കണമെങ്കിൽ ഓരോ പഞ്ചകത്തിൽ അടങ്ങിയ അഞ്ചിനും സാധാരണധർമ്മം ഉണ്ടായിരിക്കണം. എന്നാൽ മാത്രമേ പഞ്ചവിംശതിയെ അഞ്ചു പഞ്ചകങ്ങളായി അവാന്തരവിഭാഗംചെയ്ത് ഓരോ പഞ്ചകത്തേയും പഞ്ചവിംശതിയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിക്കൂട്ടൂ. അങ്ങിനെ സാധാരണധർമ്മത്തോടുകൂടിയ ഓരോ പഞ്ചകമാക്കി അങ്ങിനെ അഞ്ചു പഞ്ചകങ്ങളായി പഞ്ചവിംശതിതത്വങ്ങളെ വിഭജിക്കുന്നത് ശക്യമല്ല. കാരണം തത്വങ്ങൾ നാനാരൂപങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ വിജാതിയങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ വിസദൃശങ്ങളാണ്. ഒരേ ധർമ്മബന്ധംകൂടാതെ നാനാരൂപങ്ങളായി ഭവിച്ചവയിൽ ദ്വിത്വാദിസംഖ്യകൾ പ്രവേശിക്കുന്നില്ല.

"അഞ്ചും ഏഴും വത്സരങ്ങൾക്ക് ഇന്ദ്രൻ വർഷിച്ചില്ല" എന്നിങ്ങിനെ ദ്വാദശവാർഷികിയായ അനാവൃഷ്ടിയെ പറയുന്നതുപോലെ ഇവിടെ പറയുന്ന പഞ്ചപഞ്ചകം ഇരുപത്തഞ്ച് എന്ന സംഖ്യയേത്തന്നെ അവയവദ്വാരേണ കാണിക്കുന്നു എന്നു സാംഖ്യൻ പിന്നെ പറയുമായിരിക്കാം. എന്നാൽ അതും യോജിക്കുന്നില്ല. അതിൽ ഋജുവായി അല്ലെങ്കിൽ നേരിട്ട് പഞ്ചവിംശതി എന്നു പറയുന്നതിനുപകരം ആ അർത്ഥസിദ്ധിക്കു ലക്ഷണയേ ആശ്രയിക്കേണ്ടിവരുന്നു എന്നതുതന്നെ ദോഷമാണ്. ഇവിടെ രണ്ടാമത്തെ പഞ്ചശബ്ദം ജനശബ്ദത്തോടുകൂടി സമസ്തമായി പഞ്ചജനാഃ എന്നിങ്ങിനെ ഏകപദമായി ഭവിക്കുന്നു എന്ന് പാരിഭാഷികസ്വരംകൊണ്ടു തീർച്ചപ്പെടുന്നു. (ഉ

ച്ചാരണത്തിൽ ഒടുവിൽ മാത്രമുള്ള (ഉദാത്ത) സ്വരംകൊണ്ടു് പഞ്ചജനാഃ എന്നതു് ഏകപദം എന്നു സാരം). "പഞ്ചാനാം ത്വാ പഞ്ചജനാനാം" (തൈത്തിരീയം 1-6-2-2) എന്നിങ്ങിനെ അന്യത്ര പ്രയോഗിച്ചതിലും പഞ്ചജനശബ്ദം ഏകപദിയും ഏകസ്വരിയും ഏകവിഭക്തികവും ആയി അറിയപ്പെടുന്നു. പഞ്ചജനം ഒരു സമസ്തപദമാകയാൽ പഞ്ച, പഞ്ച എന്നിങ്ങിനെ വീപ്സയും (പുനരുക്തിയും) ഇല്ല. പഞ്ച പഞ്ച എന്നിങ്ങിനെ പഞ്ചകദ്വയം ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നതുമില്ല. പഞ്ച പഞ്ചകങ്ങൾ എന്നിങ്ങിനെ ഒരു പഞ്ചസംഖ്യ മറേറ പഞ്ചസംഖ്യയുടെ വിശേഷണമാകുന്നില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ പഞ്ചജനം എന്ന ഒരു സമസ്തപദത്തിൻെറ ഉപസൎജ്ജനം അല്ലെങ്കിൽ അപ്രധാനാംശമായ പഞ്ചശബ്ദത്തോടു മററൊരു പഞ്ചശബ്ദം വിശേഷണനിലയിൽ ചേരുവാൻ പാടുള്ളതല്ല. ആപന്നപഞ്ചസംഖ്യാകന്മാരായ അല്ലെങ്കിൽ അഞ്ചുപേർ തികഞ്ഞ ജനങ്ങളെത്തന്നെ പിന്നേയും അഞ്ചു് എന്ന സംഖ്യകൊണ്ടു് വിശേഷിപ്പിക്കുമ്പോൾ പഞ്ചവിംശതി അല്ലെങ്കിൽ ഇരുപത്തഞ്ചായി വരുന്നുണ്ടല്ലൊ. എങ്ങിനെയെന്നാൽ പഞ്ച പഞ്ചപൂലികൾ എന്നു പറയുമ്പോൾ പഞ്ചവിംശതിപൂലങ്ങൾ (കെട്ടുകൾ) എന്നു ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നപോലെ തന്നെയാണിതും എന്നു പറയുന്നതായാൽ അങ്ങിനെയല്ല ഇതു്, എന്നു ഞങ്ങൾ മറുവടി പറയുന്നു. പഞ്ചപൂലങ്ങളെ സമാഹരിക്കുമ്പോൾ അല്ലെങ്കിൽ ഏകത്വേന ഗണിക്കുമ്പോൾ അതു് പഞ്ചപൂലീ അല്ലെങ്കിൽ അഞ്ചു ചെറുകെട്ടുകൾ അടങ്ങിയ ഒരു വലിയ ഒററക്കെട്ടായിത്തീരുന്നു. ഇങ്ങിനെയുള്ള പഞ്ചപൂലികൾ അല്ലെങ്കിൽ വലിയ ഒററക്കെട്ടുകൾ വെവ്വേറെ എത്രയുണ്ടെന്നറിവാൻ ഇച്ഛിക്കുമ്പോൾ പഞ്ച പഞ്ചപൂലികൾ എന്നു പറയുന്ന ദിക്കിൽ പഞ്ച എന്ന വിശേഷണം സംഗതമാണു്. ഇവിടെയാകട്ടെ പഞ്ചജനങ്ങളെ ഒരു ഏകഗണമാക്കിപ്പറയാതെ 'പഞ്ചജനാഃ' എന്നിങ്ങിനെ അഞ്ചായിത്തന്നെ ആദ്യം പറയുന്നതുകൊണ്ടു് ജനങ്ങൾ എത്രയുണ്ടെന്നുള്ള ഭേദാകാംക്ഷ ജനിക്കുന്നില്ല. അ

തിനാൽ പഞ്ച പഞ്ചജനങ്ങൾ എന്നിങ്ങിനെ പഞ്ചജനശബ്ദത്തിന്നു പഞ്ച എന്ന മറെറാരു വിശേഷണം ഭവിക്കയില്ല. ഭവിക്കുന്നപക്ഷം തന്നെ ആവൃത്തമായ പഞ്ചശബ്ദം പഞ്ചജനശബ്ദത്തിലെ പഞ്ചസംഖ്യയുടെ മാത്രം വിശേഷണമായി ഭവിക്കണം. അതു പാടില്ല എന്ന ദോഷം പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞു. (സമസ്തപദത്തിലെ അപ്രധാനാംശത്തോടു തനിച്ചായി വിശേഷണം ചേരുകയില്ല എന്നു പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞു.) അതുകൊണ്ട് 'പഞ്ച പഞ്ചജനങ്ങൾ' എന്നു പറഞ്ഞേടത്ത് സാംഖ്യന്മാരുടെ പഞ്ചവിംശതിതത്വങ്ങളെയല്ല അഭിപ്രായപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്.

ആധിക്യം ഹേതുവായിട്ടും ഇവിടെ പഞ്ചവിംശതിതത്വങ്ങളെയല്ല ഉദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്നത്. ആത്മാവിനെയും ആകാശത്തെയും കൂടിക്കൂട്ടുമ്പോൾ സാംഖ്യതത്വസംഖ്യയായ പഞ്ചവിംശതിയിൽ അധികം വരുന്നു. ആത്മാവിനെ ഇവിടെ പഞ്ച പഞ്ചജനപ്രതിഷ്ഠയുടെ ആധാരമായിട്ടാണ് നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്. "യാതൊന്നിങ്കൽ" എന്ന സപ്തമിയാൽ സൂചിപ്പിക്കപ്പെട്ടതിനെ "അതിനെത്തന്നെ ഞാൻ ആത്മാവായി അറിയുന്നു" എന്നിങ്ങിനെ ആത്മത്വേന അനുകർഷിക്കുന്നതുകൊണ്ട് പഞ്ച പഞ്ചജനപ്രതിഷ്ഠയുടെ ആധാരമായിട്ടാണ് ആത്മാവിനെപ്പറയുന്നത്. ചേതനനായ പുരുഷനാണ് ആത്മാവ്. ആ പുരുഷൻ സാംഖ്യന്മാരുടെ പഞ്ചവിംശതിതത്വങ്ങളിൽ ഉൾപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആ പുരുഷൻതന്നെ ആധാരവും ആധേയവുമാണെന്നു പറയുന്നത് യോജിക്കുന്നില്ല. ആത്മാവ പുരുഷനല്ല മറെറാന്നാണ് എന്നിങ്ങിനെ ആത്മശബ്ദത്തിന്ന് അർത്ഥാന്തരത്തെ കല്പിക്കുന്നപക്ഷം തത്വസംഖ്യ പഞ്ചവിംശതിയിൽക്കവിഞ്ഞ് സാംഖ്യസിദ്ധാന്തത്തിന്ന് വിരുദ്ധമായി വന്നുകൂടുന്നു. അതുപോലെതന്നെ "പഞ്ച പഞ്ചജനങ്ങളും ആകാശവും യാതൊന്നിങ്കൽ പ്രതിഷ്ഠിതങ്ങൾ" എന്നിങ്ങിനെ പഞ്ചവിംശതിതത്വങ്ങളിൽത്തന്നെ ഉൾപ്പെട്ട ആകാശത്തെ വീണ്ടും വെറെയൊന്നായി എടുത്തു പറഞ്ഞത് ന്യായ്യമല്ല. ആകാശത്തെയും മറെറാന്നായിപ്പരിഗ്രഹിക്കുമ്പോൾ പിന്നെയും

മുൻപറഞ്ഞ തത്വസംഖ്യാധിക്യം എന്ന ദോഷം വന്നു കൂടുന്നു.

ഇനിയും ചോദിക്കട്ടെ—പഞ്ചവിംശതി എന്ന സംഖ്യാമാത്രത്തെ വേദത്തിൽ പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് വേദത്തിൽ അനുക്തമായിരിക്കുന്ന പഞ്ചവിംശതിതത്വങ്ങളെയാണ് ഇവിടെ ഉപസംഗ്രഹിക്കുന്നത് എന്ന് എങ്ങിനെ ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു? ജനശബ്ദം തത്വം എന്ന അർത്ഥത്തിൽ രൂഢം അല്ലല്ലോ അല്ലെങ്കിൽ നടപ്പുള്ളതല്ലല്ലോ? അർത്ഥാന്തരത്തെക്കണക്കാക്കുന്നതിലും പഞ്ചവിംശതി എന്ന സംഖ്യ ചേരുന്നതാണല്ലോ? എന്നാൽ പിന്നെ പഞ്ച പഞ്ചജനങ്ങൾ എന്തായിട്ടാണ യോജിക്കുന്നത് എന്നു ഇങ്ങോട്ടു ചോദിക്കുന്നതായാൽ ഇതാ പറയുന്നു:—"ദിക്സംഖ്യേസംജ്ഞായാം." (പാണിനിസൂത്രം 2-1-50) എന്ന വിശേഷണസ്മരണപ്രകാരം സംജ്ഞയിൽ മാത്രമേ പഞ്ചശബ്ദം ജനശബ്ദത്തോടു സമസ്തമായി വരികയുള്ളൂ. അതുകൊണ്ടും രൂഢത്തെ ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടാണ് ചില പഞ്ചജനങ്ങളെപ്പറവാൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. സാംഖ്യതത്വങ്ങളെ ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടല്ല: ഈ പഞ്ചജനങ്ങൾ എത്ര എണ്ണം ഉണ്ടെന്ന ചോദ്യം വരുന്നതിന്ന് പിന്നേയും പഞ്ച എന്നു പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്നു. പഞ്ചജനങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നവ യാവ ചിലവയോ അവയും അഞ്ചുതന്നെ എന്നാണ് അർത്ഥം. സപ്തർഷികൾ എന്ന സംജ്ഞകൊണ്ടു പറയപ്പെടുന്നവർ ഏഴുണ്ട് എന്നപോലെയാണ് ഇതും. 11.

പ്രാണാദയോ വാക്യശേഷാൽ 12.

വാക്യശേഷഗതപ്രാണാ-
ദികൾ പഞ്ചജനങ്ങളും. 12.

"യാതൊന്നിങ്കൽ പഞ്ച പഞ്ചജനങ്ങൾ" എന്നു തുടങ്ങിയതിനുശേഷം വരുന്ന മന്ത്രത്തിൽ ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ നിരൂപിപ്പാൻവേണ്ടി പ്രാണൻതുടങ്ങി അഞ്ചുകൂട്ടം പറയപ്പെട്ടി

രിക്കുന്നു. "പ്രാണന്റെ പ്രാണനേയും ചക്ഷുസ്സിന്റെ ചക്ഷുസ്സിനേയും ശ്രോത്രത്തിന്റെ ശ്രോത്രത്തേയും അന്നത്തിന്റെ അന്നത്തേയും മനസ്സിന്റെ മനസ്സിനേയും അറിയുന്നവർ." എന്നു പറയുന്നു. പ്രസ്തുതമന്ത്രത്തിന്നടുത്തുവരുന്ന ഈ മന്ത്രത്തിൽ പറയുന്ന പ്രാണാദിപഞ്ചകത്തെയാണ് പഞ്ചജനശബ്ദംകൊണ്ടു പറവാൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് എന്ന് സന്നിധാനം അല്ലെങ്കിൽ സാമീപ്യം ഹേതുവായിട്ടു ഗ്രഹിക്കാം. അങ്ങിനെയാണെങ്കിൽ പ്രാണാദികളിൽ ജനശബ്ദം പ്രയോഗിക്കുന്നത് എങ്ങിനെ എന്നു സാംഖ്യൻ ചോദിക്കുന്നപക്ഷം തത്വങ്ങളിൽ എങ്ങിനെ ജനശബ്ദം പ്രയോഗിക്കുന്നു എന്നു ഞങ്ങളും ചോദിക്കുന്നു. ജനശബ്ദത്തിന്നു തത്വമെന്ന അർത്ഥവും പ്രാണാദി എന്ന അർത്ഥവും രണ്ടും ഒരുപോലെ അപ്രസിദ്ധമാണ് എങ്കിലും വാക്യശേഷം നോക്കുമ്പോൾ പഞ്ചജനങ്ങളെ പ്രാണാദികളായിത്തന്നെ ഗ്രഹിക്കേണ്ടതായി വരുന്നു. പ്രാണാദികൾക്ക് ജനങ്ങളോടുള്ള സംബന്ധംനിമിത്തം പ്രാണാദികൾ ജനശബ്ദത്തെ അർഹിക്കുന്നു. പുരുഷശബ്ദം ജനത്തെപ്പറയുന്നതാണ്. ആ പുരുഷശബ്ദം പ്രാണന്മാരിൽ പ്രയോഗിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. "അവരാണ് ഈ പഞ്ചബ്രഹ്മപുരുഷന്മാർ." (ഛാന്ദോഗ്യം 3-13-6) എന്ന ദിക്കിൽ പ്രാണാർത്ഥത്തിൽ പുരുഷശബ്ദം പ്രയോഗിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. "പ്രാണൻ പിതാവാണ്, പ്രാണൻ മാതാവാണ്." (ഛാന്ദോഗ്യം 7-15-1) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയ ബ്രാഹ്മണവും ഉണ്ട്. പഞ്ചജനങ്ങൾ എന്നത് സമസ്തപദമാകകൊണ്ട് ഒരു നിയതഗണം എന്ന അർത്ഥത്തിൽ അതു രൂഢമാകുന്നതിന്നു വിരോധമില്ല. എന്നാൽ പിന്നെ ഒരു നിയതഗണം എന്ന അർത്ഥത്തിൽ പഞ്ചജനശബ്ദത്തെ ഇതിന്നുമുമ്പു ഉപയോഗിക്കാത്ത സ്ഥിതിക്ക് ഇവിടെ ആ ശബ്ദത്തെ തദർത്ഥത്തിൽ രൂഢിയായി ഗ്രഹിപ്പാൻ എങ്ങിനെ കഴിയും എന്നു ചോദിക്കുന്നതായാൽ ഉദ്ഭിദ് മുതലായ ശബ്ദങ്ങളുടെ നിയതാർത്ഥരൂഢത്വം ഗ്രഹിപ്പാൻകഴിയുന്നതുപോലെ തന്നെ ഇതും കഴിയുമെന്ന് ഞങ്ങൾ പറയുന്നു. അർത്ഥം നന്നായി അ

റിയപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ചില വാക്കുകൾക്ക് അടുത്തുനില്ക്കുന്ന ഒരു അപ്രസിദ്ധാൎത്ഥശബ്ദത്തിന്ന് പ്രസിദ്ധാൎത്ഥശബ്ദങ്ങളോടുള്ള സംബന്ധം അല്ലെങ്കിൽ യോജിപ്പുനിമിത്തം അപ്രസിദ്ധാൎത്ഥശബ്ദം പ്രസിദ്ധാൎത്ഥവിഷയമാണെന്നു നിയമിക്കപ്പെടുന്നു. എങ്ങിനെയെന്നാൽ "ഉദ്ഭിത്തുകൊണ്ടു യജിക്കട്ടെ". "അവൻ യൂപം മുറിക്കുന്നു". "അവൻ വേദിയെ ഉണ്ടാക്കുന്നു" എന്നിങ്ങിനെയുള്ള ദിക്കുകളിൽ യജനസംബന്ധംകൊണ്ടു ഉദ്ഭിത്ത് യജ്ഞവിശേഷമാണെന്നും ഛേദനസംബന്ധം കൊണ്ട് യൂപം പശുവിനെ ബന്ധിക്കുന്ന കുററിയാണെന്നും ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നതുപോലെ സമാസാനാഖ്യാനം ഹേതുവായിട്ട് ഈ പഞ്ചജനശബ്ദവും സംജ്ഞയായി, അല്ലെങ്കിൽ ഒരു പേരായി ഭവിച്ച് വാക്യശേഷത്താൽ പഞ്ചജനശബ്ദത്തോടു സംബന്ധിപ്പിക്കപ്പെട്ട പ്രാണാദികളിൽ സംജ്ഞിത്വത്തെ അല്ലെങ്കിൽ അഭിഃധേയഭാവത്തെ അല്ലെങ്കിൽ സംജ്ഞാവിഷയത്വത്തെ ആകാംക്ഷിച്ചുകൊണ്ട് അല്ലെങ്കിൽ സൂചിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് വൎത്തിക്കും.

ചിലർ പഞ്ചജനങ്ങളെ ദേവന്മാർ, പിതൃക്കൾ, ഗന്ധൎവ്വന്മാർ, അസുരന്മാർ, രക്ഷസ്സുകൾ എന്നീ അഞ്ചായി വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു. മററു ചിലർ പഞ്ചജനങ്ങളെ ചതുൎവ്വൎണ്ണങ്ങളും അഞ്ചാമത്തേതു നിഷാദന്മാരും എന്നിങ്ങിനെയും പരിഗ്രഹിക്കുന്നു. ചിലേടത്ത് "യൽ പാഞ്ചജന്യയാ വിശാ" (ഋഗ്വേദസംഹിതാ 8-53-7) എന്നിങ്ങിനെ പ്രജകൾ എന്ന അൎത്ഥത്തിലും പഞ്ചജനശബ്ദത്തിൻെറ പ്രയോഗം കാണുന്നു. (സമസ്തസൃഷ്ടിവൎഗ്ഗങ്ങളും പ്രജകളാണ്). ഈ അൎത്ഥത്തെപ്പരിഗ്രഹിക്കുന്നതിലും യാതൊരു വിരോധവും ഇല്ല. ബാദരായണാചാൎയ്യനാകട്ടെ പഞ്ചവിംശതിതത്വങ്ങളുടെ പ്രതീതി ഇവിടെയില്ലെന്നു കാണിപ്പാനുള്ള ഉദ്ദേശത്തോടുകൂടി "വാക്യശേഷാകൊണ്ട് പഞ്ചജനങ്ങൾ പ്രാണാദികളാണ്" എന്നു പറഞ്ഞു. 12.

പ്രാണാദികളിൽ അന്നത്തെ ഉൾപ്പെടുത്തുന്ന മാദ്ധ്യന്ദിനന്മാക്ക് പഞ്ചജനങ്ങൾ പ്രാണാദികളാകട്ടെ. എന്നാൽ

പ്രാണാദികളിൽ അന്നത്തെ ആമ്നാനംചെയ്യാത്ത കാണ്വന്മാൎക്ക് പഞ്ചജനങ്ങൾ എങ്ങിനെ പ്രാണാദികളാകും? എന്ന ചോദ്യത്തിനു ഇനി ഉത്തരം പറയുന്നു.

ജ്യോതിഷൈകേഷാമസത്യന്നേ. 13.

പൂൎവ്വമന്ത്രത്തിൽച്ചൊന്നാ ജ്യോതിസ്സുകൊണ്ടു കാണ്വർ
അഞ്ചിനെത്തികയ്ക്കുന്നിതന്നത്തെയോതാക്കിലും. 13.

കാണ്വന്മാരുടെ പാഠത്തിൽ അന്നമില്ലെങ്കിലും അവർ പഞ്ചസംഖ്യയെ പൂൎവ്വമന്ത്രത്തിലെ ജ്യോതിസ്സുകൊണ്ടു തികയ്ക്കുന്നു. അവരും "യാതൊന്നിങ്കൽ പഞ്ച പഞ്ചജനങ്ങൾ" എന്നു തുടങ്ങിയുള്ളതിന്റെ പൂൎവ്വമന്ത്രത്തിൽ ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ നിരൂപണംചെയ്വാൻവേണ്ടിത്തന്നെയാണ് "അതിനെ ദേവന്മാർ ജ്യോതിസ്സുകളുടെ ജ്യോതിസ്സായിട്ട് ഉപാസിക്കുന്നു" എന്നിങ്ങിനേ ജ്യോതിസ്സിനെ അദ്ധ്യയനംചെയ്യുന്നത്. ഇരുവൎഗ്ഗക്കാരുടെയും പാഠങ്ങളിൽ ഒരുപോലെ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ജ്യോതിസ്സിനെ ഒരേ മന്ത്രത്തിലെ പഞ്ചസംഖ്യയെത്തികപ്പാൻവേണ്ടി ഒരു വൎഗ്ഗക്കാർ എടുക്കുന്നു എന്നും മറേറ വൎഗ്ഗക്കാർ എടുക്കുന്നില്ലെന്നും വരുന്നത് എങ്ങിനെ എന്നു ചോദിക്കുന്നതായാൽ അത് അപേക്ഷയുടെ അല്ലെങ്കിൽ ആവശ്യത്തിന്റെ ഭേദംകൊണ്ടു വരുന്നതാണെന്നു ഞങ്ങൾ മറുവടി പറയുന്നു. മാദ്ധ്യന്ദിനന്മാൎക്ക് അതേമന്ത്രത്തിൽത്തന്നെ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള പ്രാണാദി പഞ്ചജനങ്ങളെ ലഭിച്ചതുകൊണ്ട് മറെറാരു മന്ത്രത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ജ്യോതിസ്സിനേയും അഞ്ചെണ്ണം തികപ്പാൻവേണ്ടി എടുക്കുവാൻ അപേക്ഷ അല്ലെങ്കിൽ ആവശ്യം നേരിടുന്നില്ല. കാണ്വന്മാൎക്ക് പഞ്ചജനമന്ത്രത്തിൽ തനിച്ച് അഞ്ചെണ്ണം തികയായ്കയാൽ പൂൎവ്വമന്ത്രത്തിൽനിന്നു തേജസ്സിനെ വലിച്ചുകൂട്ടേണ്ട അപേക്ഷ നേരിടുന്നു. അപേക്ഷാഭേദംകൊണ്ടാണ് ഒരേ മന്ത്രത്തിൽതന്നെയും ജ്യോതിസ്സിനെ ഗ്രഹിക്കേണ്ടതായും ഗ്രഹിക്കേണ്ടാത്തതായും വരുന്നത്. ഒരേ അതിരാത്രയജ്ഞത്തിൽത്ത

ന്നെ വചനഭേദംനിമിത്തം ഷോഡശിയെ ഗ്രഹിക്കേണ്ടതായും ഗ്രഹിക്കേണ്ടാത്തതായും വരുമ്പോലെയാണിത്. ഇങ്ങിനെയിരിക്കെ പ്രധാനത്തിന്നു യാതൊരു വേദപ്രസിദ്ധിയുമില്ല. സ്മൃതികൊണ്ടും യുക്തികൊണ്ടും സിദ്ധമാണ് പ്രധാനം എന്ന വാദത്തെ വഴിയെ പരിഹരിക്കും. 13.

4. കാരണത്വാധികരണം സൂത്രം. 14-15.

കാരണത്വേന ചാകാശാദിഷു
യഥാവ്യപദിഷ്ടോക്തേഃ 14

സൃഷ്ടിക്രമാദൌ വൈരുദ്ധ്യം
കണ്ടീടാമെന്നിരിക്കിലും
കാരണത്വേന ചൊന്നോരു
സ്രഷ്ടാവിലതുകണ്ടിടാ. 14.

ബ്രഹ്മലക്ഷണം പ്രതിപാദിച്ചു. വേദാന്തവാക്യങ്ങളുടെ ഗതിസാമാന്യം അല്ലെങ്കിൽ സമന്വയം അല്ലെങ്കിൽ പൊതുവിലുള്ള താൽപര്യം ബ്രഹ്മവിഷയകമാണെന്നും പ്രധാനം ശ്രുതിമതമല്ല എന്നും പ്രതിപാദിച്ചുകഴിഞ്ഞു. എന്നാൽ ഇവിടെ മറെറാരു പുതിയ ആക്ഷേപം പുറപ്പെടുവിക്കുന്നു:— എന്തെന്നാൽ, ബ്രഹ്മത്തിന്ന് ജന്മാദികാരണത്വമില്ല. വേദാന്തവാക്യങ്ങളുടെ സമന്വയം അല്ലെങ്കിൽ ഗതിസാമാന്യം ബ്രഹ്മവിഷയകമാണെന്നു ഗ്രഹിപ്പാൻ കഴിയുന്നതല്ല. ഇതിന്നു കാരണം വിഗാനം അല്ലെങ്കിൽ വിപ്രതിപത്തി അല്ലെങ്കിൽ അന്യോന്യവൈരുദ്ധ്യമാണ്. ഓരോ വേദാന്തത്തിലും സൃഷ്ടിയുടെ ക്രമം മുതലായതിനെ മാറിമാറിപ്പറയുന്നതുകൊണ്ട് പ്രതിവേദാന്തം സൃഷ്ടിതന്നെ വേറെവേറെയുള്ളതായിക്കാണപ്പെടുന്നു. ദൃഷ്ടാന്തം: ഒരു ദിക്കിൽ "ആത്മാവിങ്കൽനിന്ന് ആകാശം ഉണ്ടായി" (തൈത്തിരീയം 2-1) എന്നിങ്ങിനെ ആദ്യം ആകാശമായ സൃഷ്ടിക്രമത്തെപ്പറയുന്നു. മറെറാരേടത്ത് "അത് തേ

ജസ്സിനെ സൃഷ്ടിച്ചു" (ഛാന്ദോഗ്യം 6-2-3) എന്നിങ്ങിനെ തേജഃപ്രമുഖമായ ക്രമത്തെപ്പറയുന്നു. വേറെ ഒരു ദിക്കിൽ "അവൻ പ്രാണനേയും പ്രാണനിൽനിന്നു ശ്രദ്ധയേയും സൃഷ്ടിച്ചു." (പ്രശ്നം 6-4) എന്നിങ്ങിനെ പ്രാണൻതുടങ്ങിയ ക്രമത്തെപ്പറയുന്നു. അന്യത്ര ക്രമവിവക്ഷകൂടാതെ "ജലമയശരീരന്മാർ നിറഞ്ഞ സ്വർഗ്ഗലോകം, മരീചികളെക്കൊണ്ട് അല്ലെങ്കിൽ സൂര്യരശ്മികളെക്കൊണ്ടു വ്യാപ്തമായ അന്തരിക്ഷലോകം, മൃത്യുവശന്മാർ (മർത്ത്യന്മാർ) നിറഞ്ഞ ഭൂലോകം, ജലബഹുലമായ പാതാളലോകം എന്നീ ലോകങ്ങളെ അവൻ സൃഷ്ടിച്ചു." (ഐതരേയം 4-1-2) എന്നിങ്ങിനെ ലോകങ്ങളുടെ ഉൽപത്തിയെ ആഖ്യാനംചെയ്യുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ ചിലേടത്ത് "ഇത് ആദ്യം അസത്ത് അല്ലെങ്കിൽ അവസ്തു അല്ലെങ്കിൽ വസ്ത്വഭാവമായിരുന്നു. അതിൽനിന്നു സത്ത് (വസ്തു) ഉണ്ടായി." (തൈത്തിരിയം 2-7). എന്നിങ്ങിനേയും "ഇത് ആദ്യം അസത്ത് തന്നെ ആയിരുന്നു. പിന്നെ അതു സത്തായി. സത്ത് അതിൽനിന്നുണ്ടായി." (ഛാന്ദോഗ്യം 3-19-1) എന്നിങ്ങിനേയും അസൽപൂർവ്വികയായ സൃഷ്ടിയെ അല്ലെങ്കിൽ വസ്ത്വഭാവത്തിൽ നിന്നുള്ള വസ്തുജനനത്തെപ്പറയുന്നു. മററു ഒരേടത്തു അസത്തിൽനിന്നു സദുൽപത്തി എന്ന വാദത്തെ നിരാകരിച്ചുകൊണ്ട് സത്തിൽനിന്നാണ് സൃഷ്ടി എന്നു പറയുന്നു:— "ഇത് ആദ്യം അസത്ത് തന്നെ ആയിരുന്നു എന്നു ചിലർ പറയുന്നു" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങി "അല്ലയോ വത്സ, അത് അങ്ങിനെയാവുന്നതെങ്ങിനെ? അസത്തിൽനിന്നു സത്തുണ്ടാകുന്നത് എങ്ങിനെ? എന്നു ചോദിച്ച് വാസ്തവത്തിൽ ഇത് ആദ്യം സത്തുതന്നെ ആയിരുന്നു എന്നു പറഞ്ഞു." (ഛാന്ദോഗ്യം 6-2-1,2) എന്നിങ്ങിനെ അസദ്വാദത്തെ നിരാകരിക്കുന്നു. പിന്നെ ഒരു ദിക്കിൽ "ഇത് ആദ്യം നാമരൂപവ്യക്തികളായിപ്പരിണമിച്ചിട്ടുണ്ടായിരുന്നില്ല. പിന്നെയാണ് നാമരൂപങ്ങളായിപ്പരിണമിച്ചത്." (ബൃഹദാരണ്യം 1-4-7) എന്നിങ്ങിനെ അന്യകർത്തൃകയല്ലാതെ സ്വയംകർത്തൃകയായ ജഗത്തി

ന്റെ പരിണാമരൂപപ്രക്രിയയെ (സൃഷ്ടിയെ) പറയുന്നു. ഇങ്ങിനെ അനേകവിധത്തിലുള്ള വിധാനം അല്ലെങ്കിൽ അന്യോന്യവിരുദ്ധോക്തി ഹേതുവായിട്ടും ഇങ്ങിനെയും ആവാം, ഇങ്ങിനേയും ആവാം എന്നുള്ള വികല്പം ക്രിയകളിലല്ലാതെ ഭൂതവസ്തുവിൽ അനുപപന്നമാകുക ഹേതുവായിട്ടും വേദാന്തവാക്യങ്ങളുടെ താൽപൎയ്യം ജഗൽകാരണത്തെ വ്യവച്ഛേദിക്കുന്നതാണ് എന്നു പറയുന്നത് ന്യായ്യമല്ല. സ്മൃതികൊണ്ടും തൎക്കംകൊണ്ടുമല്ലെങ്കിൽ യുക്തികൊണ്ടും ഉള്ള പ്രസിദ്ധി ഹേതുവായിട്ട് മറ്റൊന്നിനെ ജഗൽകാരണമായിപ്പരിഗ്രഹിക്കുന്നതാണ് ന്യായ്യം. എന്നിങ്ങിനെയാണ് ആക്ഷേപം. *

സമാധാനം—സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്ന ആകാശാദികളെസ്സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം ക്രമാദിമാൎഗ്ഗേണ പ്രതിവേദാന്തം വൈരുദ്ധ്യം ഉണ്ടെന്നു വന്നാൽക്കൂടിയും സ്രഷ്ടാവിനെസ്സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം യാതൊരു വൈരുദ്ധ്യവും ഭവിക്കുന്നില്ല. കാരണം ഒന്നിൽ വ്യപദേശിച്ചപോലെതന്നെ മറ്റുള്ളവയിലും വ്യപദേശിച്ചിരിക്കുന്നു. ഒരു വേദാന്തത്തിൽ സൎവ്വജ്ഞൻ, സൎവ്വേശ്വരൻ, സൎവ്വത്തിന്റെയും ആത്മാവ്, അദ്വിതീയൻ എന്നു തുടങ്ങി സ്രഷ്ടാവിനെ ഏതുവിധം കാരണമായി വ്യപദേശിച്ചിരിക്കുന്നുവോ അതേവിധംതന്നെ മറ്റു വേദാന്തങ്ങളിലും സ്രഷ്ടാവിനെ

---

* ജ്യോതിഷ്ടോമം ഒരു ക്രിയയാണ്. ഷോഡശിയെ ഗ്രഹിച്ചോ ഗ്രഹിക്കാതെയോ ആ ക്രിയ നടത്താം. ക്രിയക്ക് രണ്ടുവിധത്തിലും ആവാം എന്ന വികല്പം ഉണ്ട്. ദേവദത്തൻ ഒരു ഭൂതാൎത്ഥം അല്ലെങ്കിൽ ജനിച്ച ഒരാളാണ്. അയാൾ ജനിച്ചത് ഗയയിലൊ ദ്വാരകയിലൊ ആവാം. രണ്ടിലുംകൂടിയാവാൻ തരമില്ല. കാരണം ദേവദത്തൻ ഒരു ക്രിയയല്ല, ഉണ്ടായ ഒരാളാണ്. ഒരു ക്രിയക്കല്ലാതെ ഒരു വസ്തുവിന്ന് അങ്ങിനേയും ഇങ്ങിനേയും ആവാം എന്ന വികല്പമില്ല. അതുപോലെതന്നെ ജഗത്ത് ഒരു ഭൂതവസ്തുവാണ്. അത് സത്തിൽനിന്നോ അസത്തിൽനിന്നോ തന്നെത്താന്നെയോ ഉണ്ടായതാവാം. മൂന്നുവിധത്തിലുംകൂടി ഉണ്ടായതാവാൻ പാടില്ല. അതുകൊണ്ട് വേദാന്തങ്ങൾ ജഗൽകാരണവ്യവച്ഛേദപരങ്ങളല്ലെന്നു സാരം.

കാരണത്വേന വ്യപദേശിക്കുന്നു. ദൃഷ്ടാന്തം "ബ്രഹ്മം സത്യവും ജ്ഞാനവും അനന്തവും അല്ലെങ്കിൽ കാലദേശാദികളെക്കൊണ്ട് അപരിച്ഛിന്നവും ആകുന്നു" (തൈത്തിരീയം 2-1) ഇവിടെ ജ്ഞാനശബ്ദംകൊണ്ടും ഇനി പറവാൻപോകുന്ന ബ്രഹ്മവിഷയമായ കാമയിതൃത്വംകൊണ്ടും (ഇച്ഛാകർതൃത്വംകൊണ്ടും) ബ്രഹ്മത്തെ ചേതനനായി നിരൂപണംചെയ്തു. ആകാശാദികളെപ്പോലെ മറൊന്നിന്റെ പ്രയോജ്യം അല്ലെങ്കിൽ കാര്യമല്ലാതെയും കാരണമായും ഈശ്വരനെപ്പറഞ്ഞു. പിന്നെ കാരണമായ ഈശ്വരൻ എന്ന അർത്ഥത്തിൽ പിൻവരുന്ന ആത്മശബ്ദത്തെ പ്രയോഗിച്ച് ആ ഈശ്വരൻ ശരീരാദികോശപരമ്പരയുടെ ഉള്ളിൽ ഇരുന്ന് എല്ലാററിന്റേയും ഉള്ളിൽ പ്രത്യഗാത്മാവായി ഭവിക്കുന്നു എന്നു നിർദ്ധാരണം ചെയ്തു. "ഞാൻ അനേകങ്ങളായി ജനിക്കട്ടെ" (തൈത്തിരീയം 2-6) എന്നിങ്ങിനെ താൻ ബഹുവായി ഭവിക്കട്ടെ എന്നു പറഞ്ഞതുംകൊണ്ട് സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്ന വികാരങ്ങൾക്ക് സ്രഷ്ടാവിനോടുള്ള അഭേദത്തെപ്പറഞ്ഞു. അങ്ങിനെതന്നെ "ഈ ജഗത്ത് യാതൊന്നൊ അതിനെ ഒക്കേയും (ബ്രഹ്മം) സൃഷ്ടിച്ചു" (തൈത്തിരീയം 2-6) എന്നിങ്ങിനെ സമസ്ത ജഗത്തിന്റെയും സൃഷ്ടിയെപ്പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് സൃഷ്ടിക്കുമുമ്പ് സ്രഷ്ടാവ് അദ്വിതീയൻ അല്ലെങ്കിൽ അന്യരഹിതനാണെന്നു പറഞ്ഞു. അതുകൊണ്ടിവിടെ യാതൊരു ലക്ഷണങ്ങളോടുകൂടിയ ബ്രഹ്മമാണ് കാരണമായി ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നത് അതേലക്ഷണങ്ങളോടുകൂടിയ ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ് മററു വേദാന്തങ്ങളിലും കാരണത്വേന ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നത്. "അല്ലയൊ വത്സ, ഏകമായി അദ്വിതീയമായിരിക്കുന്ന സത്ത് മാത്രമായിരുന്നു ഇത് ആദ്യം. ഞാൻ ബഹുക്കളായി ജനിക്കട്ടെ എന്നു അത് ഈക്ഷിച്ചു (ധ്യാനിച്ചു). പിന്നെ അത് തേജസ്സിനെ സൃഷ്ടിച്ചു" (ഛാന്ദോഗ്യം 6-2-1,3). അങ്ങിനെതന്നെ "ഇത് ആദ്യം ആത്മാവൊന്നു മാത്രം ആയിരുന്നു. എതിരു മററുയാതൊന്നും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ഞാൻ ലോകങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കട്ടെ എന്ന് ആ ആത്മാ

വ്യ ധ്യാനിച്ചു" (ഐതരേയം ഉപ. 4-1-1,2) എന്നീ ജാതിയും കാരണസ്വരൂപനിരൂപണപരവും ആയ വാക്യസമൂഹം പ്രതിവേദാന്തം അവിരുദ്ധാർത്ഥകംതന്നെ ആയിരിക്കകൊണ്ടു കാരണബ്രഹ്മലക്ഷണം എല്ലാററിലും ഒരുപോലെതന്നെ ഇരിക്കുന്നു.

ഒരു ദിക്കിൽ ആകാശാദിയായായ സൃഷ്ടി, മറെറാരു ദിക്കിൽ തേജഃപ്രമുഖമായ സൃഷ്ടി എന്നീവിധം കാര്യവിഷയമായ വൈരുദ്ധ്യം കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. കാര്യവിഷയമായ വിപ്രതിപത്തി ഹേതുവായിട്ട് സർവ്വവേദാന്തങ്ങളിൽനിന്നും അന്യോന്യവൈരുദ്ധ്യംകൂടാതെ ഐകരൂപ്യേണ ബ്രഹ്മം കാരണമാണെന്നു ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നത് അവിവക്ഷിതമായി ഭവിപ്പാൻ അർഹിക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നത് ശക്യമല്ല. അങ്ങിനെ പറയുന്നത് ന്യായത്തെ അതിക്രമിക്കുന്നതായി ഭവിക്കും.

കാര്യവിഷയം അല്ലെങ്കിൽ സൃഷ്ടിവിഷയമായ വൈരുദ്ധ്യത്തേയും ആചാര്യൻ (സൂത്രകാരൻ) "വിയദശ്രുതേഃ" (ബ്രഹ്മസൂത്രം 2-3-1) എന്നു തുടങ്ങിയ വിയദധികരണത്തിൽക്കൂട്ടി യോജിപ്പിക്കും. ഇവിടെ കാര്യം അല്ലെങ്കിൽ സൃഷ്ടിയല്ല പ്രതിപാദ്യവിഷയം. അതുകൊണ്ട് കാര്യവിഷയമായ വിഗാനം (വൈരുദ്ധ്യം) വേണമെങ്കിൽ ഉണ്ടായിക്കൊള്ളട്ടെ. എന്നാൽ സൃഷ്ട്യാദികളുടെ സവിസ്തരോപന്യാസമല്ല ഇവിടെ പ്രതിപാദിപ്പാൻ ഉദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്നത്. സൃഷ്ട്യാദിജ്ഞാനത്തോടുകൂടി ബന്ധിക്കപ്പെട്ടതായ യാതൊരു പുരുഷാർത്ഥവും നാം കാണുകയോ വേദത്തിൽപ്പറയുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല. അവിടവിടെ ബ്രഹ്മവിഷയങ്ങളായ വാക്യങ്ങളോടുകൂടി ഏകവാക്യമായിട്ടാണ് സൃഷ്ട്യാദിവാക്യങ്ങൾ ഇരിക്കുന്നത് എന്ന് ഉപക്രമോപസംഹാരങ്ങളെക്കൊണ്ടറിയാം. അതിനാൽ സൃഷ്ട്യാദിജ്ഞാനംകൊണ്ട് ഒരു പുരുഷാർത്ഥത്തെക്കല്പിക്കുന്നതും ശക്യമല്ല. കല്പിച്ചാൽ വാക്യഭേദം എന്ന ദോഷം നേരിടും എന്നു സാരം. ബ്രഹ്മാവഗതിക്കുവേണ്ടിയാണ് സൃഷ്ട്യാദികളെ പ്രപഞ്ചിക്ക

ണാത് എന്നു വേദംതന്നെ പറയുന്നു. "ഹേ വത്സ, പൃഥിവി എന്ന കാര്യംകൊണ്ട് (ശൃംഗംകൊണ്ട്) ജലം എന്ന മൂലത്തെയും (കാരണത്തെയും), ജലമാകുന്ന ശൃംഗംകൊണ്ട് തേജസ്സാകുന്ന മൂലത്തെയും, തേജഃശൃംഗംകൊണ്ട് സത്ത് ആകുന്ന മൂലത്തെയും അന്വേഷിച്ചറിയുക" (ഛാന്ദോഗ്യം 6-8-4) എന്നിങ്ങനെ ബ്രഹ്മജ്ഞാനസാധനങ്ങളായിട്ടാണ് സൃഷ്ടികളെപ്പറയുന്നത്. കാര്യം കാരണത്തിൽനിന്ന് വാസ്തവത്തിൽ അഭിന്നം എന്നു കാണിപ്പാൻ വേണ്ടിയാണ് സൃഷ്ട്യാദിപ്രപഞ്ചത്തെ ശ്രാവിക്കുന്നത് എന്ന് മൃത്ത് മുതലായ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളെക്കൊണ്ടു തെളിയുന്നു. സംപ്രദായജ്ഞന്മാർ അല്ലെങ്കിൽ പരംപരയായ രീതിയെ അറിയുന്നവർ അങ്ങിനെതന്നെ പറയുന്നു:—"മൃത്ത്, ലോഹം, വിഷ്ഫുലിംഗം മുതലായവയെക്കൊണ്ടോ മറ്റേതെങ്കിലും വിധത്തിലൊ യാതൊരു സൃഷ്ടി പറയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു അത് ബ്രഹ്മാവഗതിയ്ക്കുള്ള ഒരു ഉപായം മാത്രമാണ്. സൃഷ്ടിപ്രതിപാദനത്തിലെ ഭേദംകൊണ്ട് ജ്ഞേയമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ യാതൊരു ഭേദവും ഭവിക്കുന്നില്ല" (മാണ്ഡൂക്യം 3-15) ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തോടുകൂടി ബന്ധിക്കപ്പെട്ട ഫലത്തേയും ശ്രുതി പറയുന്നു:—"ബ്രഹ്മജ്ഞൻ പരമപുരുഷാർത്ഥത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു" (തൈത്തിരീയം 2-1). "ആത്മജ്ഞാനി ദുഃഖത്തെ ജയിക്കുന്നു അല്ലെങ്കിൽ കടന്നുപോകുന്നു" (ഛാന്ദോഗ്യം 7-1-3) "ബ്രഹ്മത്തെ അറിഞ്ഞിട്ട് മൃത്യുവിനെ കവിച്ചുപോകുന്നു" (ശ്വേതാശ്വതരം 3-8) എന്നിങ്ങിനെയാണ് ബ്രഹ്മജ്ഞാനഫലം. ഈ ഫലം പ്രത്യക്ഷാനുഭവമാണ്. "തത്വമസി" എന്നിങ്ങിനെ ആത്മാവ് അസംസാരിയാണെന്നറിയുമ്പോഴും തന്റെ സംസാരിത്വം വിട്ടുപോകുന്നു. അതിനാൽ ബ്രഹ്മജ്ഞാനഫലം സാക്ഷാൽകാരത്തോടു കൂടിയതാണ്. 14.

"ഇത് ആദ്യം അസത്തായിരുന്നു" എന്നു തുടങ്ങി കാരണവിഷയം തന്നെ ആയ വിഗാനത്തെക്കാണിച്ചതിനെപ്പിന്നെപ്പരിഹരിപ്പാനുണ്ട്. ഈ പരിഹാരം ഇനി പറയുന്നു.

സമാകൎഷാൽ. 15.

സദ്ബ്രഹ്മത്തെസ്സമാകൎഷി-
ച്ചസത്തെന്നുരചെയ്കിലും
വാസ്തവത്തിലസത്തല്ലി-
ങ്ങസത്താമുപചാരിതം. 15.

"ഇത് ആദ്യം അസത്തായിരുന്നു" (തൈത്തിരീയം 2-7) എന്ന ദിക്കിൽ നിരാത്മകം അല്ലെങ്കിൽ നിൎവ്വസ്തുകമായ അസത്തിനെയല്ല കാരണമായി ശ്രുതി പറയുന്നത്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ "ഒരുവൻ ബ്രഹ്മത്തെ അസത്ത് അല്ലെങ്കിൽ നിരാത്മകമായി ഗ്രഹിക്കുന്നു എങ്കിൽ അവനും അസത്തുതന്നെയായി ഭവിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മം സത്ത് എന്നു ഗ്രഹിക്കുന്നുവെങ്കിൽ അവനും സത്താണെന്നു ഞങ്ങൾ അതുകൊണ്ട് അറിയുന്നു" എന്നിങ്ങിനെ അസദ്വാദത്തെ നിരാകരിച്ചുകൊണ്ട് സത്യം എന്ന ലക്ഷണത്തോടുകൂടിയ ബ്രഹ്മംതന്നെയാണ് അന്നമയാദികോശപരമ്പരയോടുകൂടിയ പ്രത്യഗാത്മാവ് എന്നു നിൎദ്ധാരണംചെയ്ത് "അവൻ കാമിച്ചു" എന്നിങ്ങിനെ പ്രകൃതമായ അതേബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെ സമാകൎഷിച്ചുകൊണ്ട് അല്ലെങ്കിൽ അധ്യാഹരിച്ചുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നുള്ള സൃഷ്ടിയെ സവിസ്തരം ശ്രവിച്ചുകൊണ്ട് "ആ ബ്രഹ്മം സത്യം എന്നു ജ്ഞാനികൾ പറയുന്നു" എന്നിങ്ങിനെ ഉപസംഹരിച്ച് "തദ്വിഷയമായിത്തന്നെ ഈ ശ്ലോകമുണ്ട്" എന്നിങ്ങിനെ അതേ പ്രകൃതാൎത്ഥത്തിൽത്തന്നെ "ഇത് ആദ്യം അസത്തായിരുന്നു" എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള ശ്ലോകത്തെപ്പറയുന്നു. ഈ ശ്ലോകത്തിലെ അസത്തിനെ നിരാത്മകമായിട്ടാണ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത് എങ്കിൽ അതിൽനിന്ന് അന്യമായി സത്തായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തെ സമാകൎഷിച്ച് ബ്രഹ്മത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന വാക്യം അസദ്വാക്യത്തോടു സംബന്ധമില്ലാത്തതായി വരും. രണ്ടു ഭാഗവും അന്യോന്യം ചേരാത്തതായി ഭവിക്കും. അതിനാൽ നാമരൂപങ്ങളെക്കൊണ്ട് പരിണതങ്ങളായ വസ്തുക്കളെസ്സംബന്ധിച്ചും

ണ് പ്രായേണ സച്ഛബ്ദത്തിൻെറ പ്രസിദ്ധി എന്നുവെച്ച് സൃഷ്ടിക്കുമുമ്പ് നാമരൂപപരിണാമം ഇല്ലായ്കയാൽ തദഭാവത്തെ അപേക്ഷിച്ച് സത്തായ ബ്രഹ്മം അസദ്രൂപേണ ഉപചരിക്കപ്പെടുന്നു സദ്ബ്രഹ്മം അസൽ എന്നപോലെ ഭവിച്ചു എന്നുപചരിക്കപ്പെടുന്നു. "ഇത് ആദ്യം അസത്തുതന്നെ ആയിരുന്നു" (ഛാന്ദോഗ്യം 3-19-1) എന്ന ദിക്കിലും ഇങ്ങിനെ തന്നെയാണ് യോജന. കാരണം "അത് സത്തായി" എന്നിങ്ങിനെ ആ അസത്തിനെ സമാകൎഷിച്ച് "അത് സത്തായി" എന്നു പറയുന്നു. അസത്ത് അത്യന്താഭാവമായി ഗ്രഹിക്കുന്ന പക്ഷം "അതു സത്തായി" എന്ന ദിക്കിൽ "അത്" എന്നത് എന്തിനെസ്സമാകൎഷിക്കുന്നു? "ഇത് ആദ്യം അസത്തുതന്നെ ആയിരുന്നു എന്നു ചിലർ പറയുന്നു" (ഛാന്ദോഗ്യം 6-2-1) എന്ന ദിക്കിലും ചിലരുടെ മതം എന്നു പറഞ്ഞത് മറെറാരു ശ്രുതിയിൽ പറയുന്നു എന്ന അഭിപ്രായത്തോടുകൂടിപ്പറഞ്ഞതല്ല. കാരണം ഒരു ക്രിയയിൽ എന്നപോലെ അങ്ങിനേയുമാവാം ഇങ്ങിനേയുമാവാം എന്ന വികല്പം ഒരു വസ്തുവിൽ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. ഒരു വസ്തു ഒരു വിധത്തിലാവാനേ പാടുള്ളൂ. (ഒരു കുളം വട്ടത്തിലൊ ചതുരത്തിലൊ അല്ലാതെ ഒരേ കാലത്ത് രണ്ടിലുംകൂടിയാവാൻ തരമില്ല.) അതുകൊണ്ട് ശ്രുതി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ള സൽപക്ഷത്തെ ദൃഢീകരിപ്പാൻവേണ്ടി, മന്ദബുദ്ധികൾ കല്പിച്ചിട്ടുള്ള അസൽപക്ഷത്തെ എടുത്തു പറഞ്ഞ് അതിനെ ഇവിടെ നിരാകരിക്കുന്നതായിക്കണ്ടുകൊള്ളണം. "ഇത് അപ്പോൾ അവ്യാകൃതമായിരുന്നു, അല്ലെങ്കിൽ അവിശേഷരൂപമായിരുന്ന ജഗത്ത് നാമരൂപങ്ങളെക്കൊണ്ട് വിശേഷങ്ങളായിപ്പരിണമിച്ചിട്ടുണ്ടായിരുന്നില്ല"(ബൃഹദാരണ്യം 1-4-7) എന്ന ദിക്കിലും അധ്യക്ഷൻകൂടാതെകണ്ടാണ് ജഗത്ത് വ്യാകൃതമായത് എന്നു പറയുന്നില്ല. "അവൻ ഇവിടെ (സൃഷ്ടികളെ) നഖാഗ്രംവരേ പ്രവേശിച്ചു" എന്നിങ്ങിനെ വ്യാകൃതകാൎയ്യങ്ങളെ (സൃഷ്ടിജാതങ്ങളെ) പ്രവേശിച്ചതായി അധ്യക്ഷനെ സമാകൎഷിച്ചു പറയുന്നു. വ്യാകരണത്തിന്നു അല്ലെങ്കിൽ വിശേ

ഷത്രൂപണയുള്ള പരിണാമത്തിന്ന് അധ്യക്ഷൻ ഇല്ലെന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നപക്ഷം അതേ പ്രകൃതത്തോട് സംബന്ധിച്ച് പിൻവരുന്ന 'അവൻ' എന്ന സർവ്വനാമം ആരെയാണ് കാർയ്യാനുപ്രവേശിയായി സമാകർഷിച്ച് പറയുന്നത്? "അന്തഃപ്രവിഷ്ടൻ കാണുമ്പോൾ അവനെ ചക്ഷുസ്സെന്നും കേൾക്കുമ്പോൾ അവനെ ശ്രവണം എന്നും മനനം ചെയ്യുമ്പോൾ മനസ്സെന്നും പറയുന്നു"എന്നിങ്ങിനെ അനുപ്രവേശിച്ചവൻെറ ചേതനത്വം ശ്രുതി പറയുന്നതുകൊണ്ട് ഈ ശരീരത്തിലുള്ള അനുപ്രവേശം ചേതനനായ ആത്മാവിൻേറതായിട്ടാണ് ശ്രുതി പറയുന്നത്.

അത്രയുമല്ല ഇക്കാലത്ത് നാമരൂപങ്ങളായി വ്യാകരിക്കപ്പെടുന്ന ഈ ജഗത്ത് അധ്യക്ഷനോടുകൂടി എങ്ങിനെ വ്യാകരിക്കപ്പെടുന്നുവോ അങ്ങിനെതന്നെ ആദിസർഗ്ഗത്തിലും വ്യാകരിക്കപ്പെട്ടതായി ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അനുഭവവിപരീതമായിക്കല്പിക്കുന്നതിന്നു ഉപപത്തിയില്ല. "ഈ ജീവനാകുന്ന ആത്മാവുകൊണ്ട് അല്ലെങ്കിൽ അഹങ്കാരാത്മാവുകൊണ്ട് അനുപ്രവേശിച്ചിട്ടു ഞാൻ നാമരൂപങ്ങളെ വ്യാകരിക്കട്ടെ" (ഛാന്ദോഗ്യം 6-3-2) എന്നിങ്ങിനെ മറെറാരു ശ്രുതിയും ജഗത്തിൻെറ അധ്യക്ഷപൂർവ്വമായ വ്യാകരണത്തെ (സൃഷ്ടിയെ) ത്തന്നെയാണ് കാണിക്കുന്നത്. പരമേശ്വരൻ വ്യാകർത്താവായിരിക്കുമ്പോഴും വ്യാകരിക്കപ്പെടുന്നു എന്നിങ്ങിനെയുള്ള കർമ്മണിപ്രയോഗം സൌകര്യം നോക്കിച്ചെയ്തതാണെന്നു കണ്ടുകൊള്ളണം. കൊയ്ത്തുകാർ പൂർണ്ണമായിരിക്കുമ്പോഴും വേഗത്തിൽ അല്ലെങ്കിൽ എളുപ്പത്തിൽ കൊയ്ത്തുകഴിയുന്ന വയലുകൾ താനേതന്നെ കൊയ്യപ്പെടുന്നു എന്നു പറയുംപോലെയാണിത്. അഥവാ ഈ കർമ്മണിക്രിയയെത്തന്നെ അർത്ഥംകൊണ്ടു വന്നുകൂടുന്ന കർത്താവിനെ അപേക്ഷിച്ച് പ്രയോഗിച്ചതാണെന്നറിയണം. എങ്ങിനെ എന്നാൽ ഗ്രാമം ഗമിക്കപ്പെടുന്നു എന്നു പറയുമ്പോൾ ഗന്താവായ ഒരുവൻ ഉണ്ടെന്ന് അർത്ഥംകൊണ്ടു വന്നുകൂടുന്നുണ്ടല്ലോ. അതുപോലെതന്നെയാണിവിടേയും. 15.

5 ബാലാക്യധികരണം സൂത്രം 16—18

ജഗദ്വാചിത്വാൽ. 16.

പരമാത്മപരംവാക്യം
ജഗത്തിക്കർമ്മമാകയാൽ. 16.

കൌഷീതകിബ്രാഹ്മണത്തിലെ ബാലാക്യജാതശത്രുസംവാദത്തിൽ ഇങ്ങിനെ ശ്രുവിക്കുന്നു. "അല്ലയോ ബാലാകി, ഈ പുരുഷന്മാരുടെ കർത്താവ് യാവനൊരുവനൊ ഈ കർമ്മം യാവനൊരുവൻെറയോ അവനെ അറിയേണ്ടതാകുന്നു." (കൌഷീതകിബ്രാഹ്മണം 4_19). ഇവിടെ ജീവനേയൊ മുഖ്യപ്രാണനേയൊ പരമാത്മാവിനേയൊ ആണ് അറിയേണ്ടതായി ഉപദേശിക്കുന്നത് എന്ന സംശയം ജനിക്കുന്നു. ഇതിൽ പ്രഥമപക്ഷം എന്ത്? പ്രാണൻ എന്നാണ്. കാരണം "ഇത് യാവനൊരുവൻെറ കർമ്മം" എന്നു ശ്രുവിക്കുന്നു. കർമ്മം പരിസ്പന്ദനം അല്ലെങ്കിൽ ചലനം എന്ന ലക്ഷണത്തോടു കൂടിയതാണ്. അങ്ങിനെയുള്ള കർമ്മം പ്രാണനെ ആശ്രയിക്കുന്നു. വാക്യശേഷത്തിലും "അനന്തരമവൻ ഈ പ്രാണനിൽ ഏകീഭാവത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു അല്ലെങ്കിൽ പ്രാണനോടുകൂടി ഒന്നായി ഭവിക്കുന്നു" എന്നിങ്ങിനെ പ്രാണശബ്ദത്തെ പ്രയോഗിച്ചുകാണുന്നു. പ്രാണശബ്ദം മുഖ്യപ്രാണൻ എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് പ്രസിദ്ധമായിരിക്കുന്നത്. "ആദിത്യങ്കലെ പുരുഷൻ," "ചന്ദ്രനിലെ പുരുഷൻ" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങി യാവർ ചിലരാകുന്ന പുരുഷന്മാരെ ബാലാകി ആദ്യം പറഞ്ഞുവോ അവരുടെ ഒക്കെയും കർത്താവ് പ്രാണനാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ആദിത്യാദി ദേവതാത്മാക്കൾ പ്രാണൻെറ അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങളാണ്. "ഏകനായ ആ ദേവൻ ആര്? അത് പ്രാണൻ. ആ പ്രാണനെ ബ്രഹ്മമെന്നും ത്യത്ത് (പരോക്ഷം) എന്നും ജ്ഞാനികൾ പറയുന്നു." (ബൃഹദാരണ്യം 3_9_9) എന്നിങ്ങിനെ മറ്റൊരു ശ്രുതി കൊണ്ടു പ്രസിദ്ധമായിരിക്കുന്നു.

ഒരുസമയം ഇവിടെ ജീവനെ അറിയേണ്ടതാണെന്നുപദേശിക്കുന്നതായും വരാം. "ഇത് യാവനൊരുവൻെറ കർമ്മ"മെന്നിങ്ങിനെ ധർമ്മാധർമ്മരൂപമായ ജീവകർമ്മത്തെ ശ്രുതിക്കുന്നതായി ഗ്രഹിപ്പാനും കഴിയുന്നതാണ്. ജീവൻ ഭോക്താവാകകൊണ്ട് ഭോഗോപകരണങ്ങളായി ഭവിച്ചിരിക്കുന്ന ഈ പുരുഷന്മാരുടെ കർത്താവാണെന്നു പറയുന്നത് സംഗതംതന്നെയാണ്. വാക്യശേഷത്തിലും ജീവലിംഗമുള്ളതായി ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ പ്രസ്തുതപുരുഷന്മാരുടെ കർത്താവിനെ അറിയേണ്ടതാണ് എന്നുപന്യസിച്ചു. അങ്ങിനെ ഉപന്യസിച്ച കർത്താവിനെ അറിയേണ്ടതിന്നായി അടുത്തു ചെന്ന ബാലാകിക്ക് ആ കർത്താവിനെ ഉപദേശിച്ചുകൊടുപ്പാൻ ആഗ്രഹിച്ച അജാതശത്രു ഉറങ്ങിക്കിടക്കുന്ന ഒരു പുരുഷനെ വിളിച്ചു. ആ വിളി സുപ്തൻ കേൾക്കായ്കയാൽ പ്രാണാദികളല്ല ഭോക്താവ് എന്നു ബാലാകിയെ ബോധിപ്പിച്ചു. പിന്നെ വടികൊണ്ടു തട്ടിയപ്പോൾ ഉണൎന്നെഴുനീററതുകൊണ്ട് പ്രാണാദികളിൽനിന്നു വ്യതിരിക്തനായ ജീവനാണ് ഭോക്താവെന്നു അജാതശത്രു ബാലാകിയെ ഗ്രഹിപ്പിക്കുന്നു. ഇവിടെ സുപ്തോത്ഥാനം ജീവലിംഗമാണ്. അങ്ങിനെ തന്നെ പിൻവരുന്ന ദിക്കിലും ജീവലിംഗം ഉള്ളതായി അറിയപ്പെടുന്നു. "ശ്രേഷ്ഠീ തൻെറ ശ്രേഷ്ഠന്മാരോടുകൂടി എങ്ങിനെ ഭുജിക്കുന്നു, അല്ലെങ്കിൽ ശ്രേഷ്ഠന്മാർ ശ്രേഷ്ഠിയെ എങ്ങിനെ ഭുജിക്കുന്നു (കാക്കുന്നു) അതുപോലെതന്നെ ഈ പ്രജ്ഞാത്മാവ് മററാത്മാക്കളോടു കൂടി ഭുജിക്കുന്നു. ഇങ്ങിനെ തന്നെ മററാത്മാക്കളും പ്രജ്ഞാത്മാവിനെ അനുഭവസിക്കുന്നു(ബന്ധിക്കുന്നു)" (കൌഷീതകിബ്രാഹ്മണം 4-20) ഇതും ജീവലിംഗമാണ്. ജീവൻ പ്രാണഭൃത്താകകൊണ്ട് പ്രാണശബ്ദം ജീവങ്കൽ ഉപപന്നമാണ്. അതുകൊണ്ടിവിടെ അറിയേണ്ടതായി പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് ജീവമുഖ്യപ്രാണന്മാരിൽ ഒരുവനെയാണ് പരമേശ്വരനെയല്ല എന്നു ഗ്രഹിക്കണം. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അവരുടെ ലിംഗങ്ങളെയാണ് കാണുന്നത്. എന്നിങ്ങിനെയുള്ള പ്രഥമപക്ഷത്തിന്നു സമാധാനം ഇനി പറയുന്നു.

സിദ്ധാന്തം- ഉപക്രമബലം നോക്കുമ്പോൾ ഈ പുരുഷന്മാരുടെ കർത്താവ് പരമേശ്വരൻതന്നെയായി ഭവിക്കണം. ഇവിടെ "ബ്രഹ്മത്തെപ്പററി ഞാൻ നിന്നോടു പറയട്ടെ" എന്നിങ്ങിനെ ബാലാകി അജാതശത്രുവിനോടു സംവാദംചെയ്യാൻ തുടങ്ങി. ആ ബാലാകിയാകട്ടെ ആദിത്യാദികളിൽ അധിഷ്ഠിതന്മാരായി സാക്ഷാൽ ബ്രഹ്മത്വേന ദർശിക്കപ്പെടുവാൻ അനർഹന്മാരായിരിക്കുന്ന ചില പുരുഷന്മാരുടെ പേരു പറഞ്ഞ് പിന്നെ മിണ്ടാതിരുന്നു. അപ്പോൾ അജാതശത്രു അവനോടു "ഞാൻ നിണക്ക് ബ്രഹ്മത്തെപ്പറഞ്ഞുതരട്ടെ" എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങി "നീ സംവദിച്ചത് തെററാണ് അല്ലെങ്കിൽ വ്യർത്ഥമാണ്" എന്നു പറഞ്ഞ് ബാലാകി പറഞ്ഞത് മുഖ്യബ്രഹ്മമല്ല ഗൌണബ്രഹ്മമാണ് എന്നിങ്ങിനെ ബാലാകിയുടെ സംവാദത്തെ നിരാകരിച്ച് അവൻ പറഞ്ഞ പുരുഷന്മാരുടെ സ്രഷ്ടാവായ അന്യനെ അറിയേണ്ടതായിസ്സമർപ്പിച്ചു. ഈ അന്യനേയും അമുഖ്യബ്രഹ്മമായി ദർശിക്കേണ്ടതാണെങ്കിൽ അത് ഉപക്രമത്തിന്നു ബാധയായി ഭവിക്കും. അതുകൊണ്ട് ആ അന്യൻ പരമേശ്വരൻ തന്നെയായി ഭവിപ്പാനാണ് അർഹിക്കുന്നത്. ഈ പുരുഷന്മാരുടെ സ്രഷ്ടൃത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യേണ പരമേശ്വരനിൽനിന്ന് അന്യനായ ഒരുവങ്കൽ യോജിക്കുന്നതല്ല. "ഇതു യാവനൊരുവന്റെ കർമ്മം" എന്നതും ചലനലക്ഷണത്തോടുകൂടിയ പ്രാണന്റെയോ ധർമ്മാധർമ്മലക്ഷണത്തോടുകൂടിയ ജീവന്റെയോ കർമ്മത്തെയല്ല പറയുന്നത്. കാരണം ഇവിടെ പ്രാണനോ ജീവനോ അല്ല വിഷയം ബ്രഹ്മമാണ്. പ്രാണജീവന്മാരെ ആദ്യം പറഞ്ഞിട്ടുമില്ല. ഇവിടെ നിർദ്ദേശിക്കുന്നത് ഈ പുരുഷന്മാരേയുമല്ല. കാരണം, അവരുടെ കർത്താവ് എന്നു പറഞ്ഞതുകൊണ്ടുതന്നെ അവരെപ്പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞു. "ഈ കർമ്മം" എന്നത് സൃഷ്ടിക്കുന്നു എന്നർത്ഥമായ ക്രിയയുടെ കർമ്മമായി ഭവിച്ചു പുരുഷന്മാരെയും അല്ല പറയുന്നത് എന്ന് കർമ്മവും പുരുഷന്മാരും തമ്മിലുള്ള ലിംഗവചനഭേദങ്ങൾകൊണ്ടും ഈ പുരുഷ

ന്മാരുടെ കൎത്താവ് എന്നിങ്ങിനെ പറഞ്ഞ കൎത്തൃശബ്ദത്താൽ തന്നെ പുരുഷനിൎദ്ദേശം സിദ്ധമായതുകൊണ്ടും തെളിയുന്നു. ഇതൊന്നുമല്ല "ഇത് യാവനൊരുവന്റെ കൎമ്മം" എന്നതുകൊണ്ടു നിൎദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്നത് എങ്കിൽ വക്താവിന്ന് തന്റെ സന്നിധിയിൽ പ്രത്യക്ഷമായിരിക്കുന്ന ജഗത്താണ് സൎവ്വനാമമായ "ഇത്" എന്ന ശബ്ദംകൊണ്ട് നിൎദ്ദേശിക്കപ്പെടുന്നത് എന്ന് പരിശേഷത്വംകൊണ്ടു വന്നു കൂടുന്നു. ഈ ജഗത്ത് കരിക്കപ്പെടുന്നു (സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നു). അതുകൊണ്ട് ജഗത്തു കൎമ്മം (സൃഷ്ടി) തന്നെ. ജഗത്തും ഇവിടെ പ്രകൃതമല്ലെന്നും ജഗത്തിനെയും ഉപക്രമത്തിൽ മുമ്പു ശ്രവിച്ചിട്ടില്ലെന്നും സമ്മതിക്കാം. എന്നാലും പ്രത്യേകിച്ചൊന്നിനെ എടുത്തു പറയാത്തതുകൊണ്ട് സൎവ്വസാധാരണമായി മനഃപ്രത്യയരൂപേണ സന്നിഹിതമായിരിക്കുന്ന വസ്തുവിനെ മാത്രമാണ് "യസ്യവൈതൽകൎമ്മ" എന്ന ദിക്കിലെ ഏതൽ (ഇത്) എന്നത് നിൎദ്ദേശിക്കുന്നത് ഒരു വിശിഷ്ടവസ്തുവിനെയല്ല എന്നു ധ്വനിക്കുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഒരു വിശിഷ്ടവസ്തു അടുത്തു മുമ്പിൽ വരുന്നില്ല. മുമ്പിൽ ജഗത്തിന്റെ അംഗങ്ങളായി ഭവിച്ച ചില പുരുഷന്മാരെ പ്രത്യേകിച്ചെടുത്തു പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് ഇവിടെ ജഗത്സാമാന്യത്തെ തന്നെ എടുത്തു പറയുന്നതായി ധ്വനിക്കുന്നു. സാരം ഇതാണ്:—"ഈ ജഗദംഗങ്ങളായ പുരുഷന്മാരുടെ കൎത്താവ് യാവനൊരുവനൊ എന്നിങ്ങിനെ എന്തിനു ഈ പുരുഷന്മാരെ മാത്രം പ്രത്യേകിച്ചെടുത്തു പറയുന്നു? ഈ സൎവ്വജഗത്തും ഒന്നിച്ച് യാതൊരു വിശേഷവും കൂടാതെ യാവനൊരുവന്റെ കൎമ്മമോ?" എന്നാണ് പറയുന്നതിന്റെ താൽപൎയ്യം. "യസ്യവാ ഏതൽകൎമ്മ" എന്ന ദിക്കിലെ "വാ" എന്ന ശബ്ദം ജഗദംശഭൂതപുരുഷകൎത്തൃത്വത്തെ വ്യാവൎത്തിച്ച് (അകററി) സൎവ്വജഗൽകൎത്തൃത്വത്തെ സാമാന്യേന പറയുന്നതായിക്കാണിക്കുന്നു. ബാലാകി ചില പുരുഷന്മാരെ ബ്രഹ്മമാക്കിപ്പറഞ്ഞു. ആ പുരുഷന്മാർ ബ്രഹ്മമല്ലെന്നറിയിപ്പാനായിട്ടാണ് ആ പുരുഷന്മാരുടെ കൎത്താവ് എന്നിങ്ങിനെ ആ പുരുഷന്മാരെ പ്രത്യേകിച്ചെടുത്തു പറഞ്ഞ

ത്. ഇങ്ങിനെ ബ്രാഹ്മണപരിവ്രാജകന്യായേന സാമാന്യവിശേഷങ്ങളെക്കൊണ്ട് ജഗത്തിന്റെ സ്രഷ്ടാവിനെ അറിയേണ്ടതായി ഉപദേശിക്കുന്നു. ജഗത്തിന്റെ കർത്താവ് (സ്രഷ്ടാവ്) പരമേശ്വരനാണെന്നു സർവ്വവേദാന്തങ്ങളിലും തീർച്ചപ്പെടുത്തീട്ടുണ്ട്. * 16.

ജീവമുഖ്യപ്രാണലിംഗാന്നേതിചേത്തദ്വ്യാഖ്യാതം 17.

ജീവമുഖ്യപ്രാണലിംഗാൽ
ബ്രഹ്മമല്ലെന്നുരയ്ക്കിലൊ
വ്യാഖ്യാതമതിതിൽപ്പൂർവ്വ-
മെന്നുള്ളതു ധരിക്കണം. 17.

വാക്യശേഷത്തിലുള്ള ജീവലിംഗംകൊണ്ടും മുഖ്യപ്രാണലിംഗംകൊണ്ടും ജീവമുഖ്യപ്രാണന്മാരിൽ ഒന്നിനെ ഇവിടെ ഗ്രഹിക്കുന്നതാണ് ന്യായ്യം പരമേശ്വരനെ ഗ്രഹിക്കുന്നതല്ല എന്നു പറഞ്ഞുവെല്ലൊ അതിനെപ്പരിഹരിപ്പാനുണ്ട്. അതിലേക്ക് പറയുന്നതെന്തെന്നാൽ "നോപാസാത്രൈവിധ്യാദാശ്രിതത്വാദിഹ തദ്യോഗാൽ" എന്ന ബ്രഹ്മസൂത്രം 1-1-31 കൊണ്ട് അതു പരിഹരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നാണ് പറയുന്നത്. ഇങ്ങിനെയാകുമ്പോൾ ജീവോപാസനം, മുഖ്യപ്രാണോപാസനം, ബ്രഹ്മോപാസനം എന്നിങ്ങിനെ മൂന്നുവിധം ഉപാസനമായി വന്നുകൂടും. ഇത് ന്യായ്യമല്ല. ഉപക്രമോപസംഹാരങ്ങളെക്കൊണ്ട് ഈ വാക്യം ബ്രഹ്മപരമാണെന്നു ഗ്രഹിക്ക

---

* പരിവ്രാജകന്മാരും ബ്രാഹ്മണരാണ്. ബ്രാഹ്മണർ സാമാന്യവും പരിവ്രാജന്മാർ ബ്രാഹ്മണവിശേഷവും ആണ്. ബ്രാഹ്മണരേയും പരിവ്രാജകന്മാരേയും ഭുജിപ്പിക്കണം എന്നു പറയുമ്പോൾ സാമാന്യവിശേഷങ്ങളെക്കൊണ്ട് സന്നിഹിതരായ സകല ബ്രാഹ്മണരേയും ഭുജിപ്പിക്കണം എന്ന അർത്ഥം വന്നു. അതുപോലെ തന്നെ ഈ പുരുഷന്മാരുടേയും ജഗത്തിന്റെയും കർത്താവ് എന്നു പറയുമ്പോൾ സമസ്തജഗത്തിന്റേയും എന്ന അർത്ഥം വരും.

പ്പെടുന്നു. ഉപക്രമത്തിൽ ബ്രഹ്മവിഷയത്വം സ്പഷ്ടമായിക്കാണിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഉപസംഹാരവും നിരതിശയം അല്ലെങ്കിൽ സർവ്വോപരിയായ ഫലത്തെ ശ്രവിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മവിഷയമാണെന്നു പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. "ഇങ്ങിനെ അറിയുന്നവൻ സർവ്വപാപങ്ങളേയും അകററി (നശിപ്പിച്ച്) സർവ്വഭൂതങ്ങളിലും വെച്ച് ഗുണാധിക്യത്തേയും സർവ്വഭൂതാധിപത്യത്തേയും സ്വതന്ത്രതയേയും അല്ലെങ്കിൽ സ്വച്ഛന്ദാധികാരത്തേയും പ്രാപിക്കുന്നു" എന്നാണ് ശ്രവിക്കുന്നത്. ഇങ്ങിനെയാണെങ്കിൽ പ്രതർദ്ദനവാക്യനിർണ്ണയംകൊണ്ടുതന്നെ ഈ വാക്യവും നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നില്ലേ? ഇല്ല. "ഇത് യാവനൊരുവന്റെ കർമ്മം" എന്നീവാക്യം ബ്രഹ്മപരമാണെന്ന് ഒന്നാംപാദം 31-ാംസൂത്രത്തിലെ പ്രതർദ്ദനവാക്യനിർണ്ണയംകൊണ്ട് തീർച്ചപ്പെട്ടിട്ടില്ല. അതുകൊണ്ട് ഈ വാക്യം ജീവപരമോ മുഖ്യപ്രാണപരമോ ആയേക്കാം എന്നു ഉണ്ടാകാവുന്ന ശങ്കയെ ഇവിടെ വീണ്ടും പരിഹരിക്കുന്നു (അകററുന്നു). "വത്സ, പ്രാണാശ്രയമാണെല്ലോ മനസ്സ്" (ഛാന്ദോഗ്യം 6-8-2) എന്ന ദിക്കിൽ പ്രാണശബ്ദത്തേയും ബ്രഹ്മമെന്ന അർത്ഥത്തിൽ പ്രയോഗിച്ചതായിക്കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഉപക്രമവും ഉപസംഹാരവും ബ്രഹ്മവിഷയമാകകൊണ്ട് ജീവബ്രഹ്മങ്ങൾ വാസ്തവത്തിൽ ഒന്നാണ് എന്ന അഭിപ്രായത്തോടുകൂടി ജീവലിംഗം പ്രയോഗിച്ചതാണെന്നിങ്ങിനെ ജീവലിംഗത്തേയും യോജിപ്പിക്കണം 17.

അന്യാർത്ഥം തുജൈമിനിഃ പ്രശ്നവ്യാഖ്യാനാ-
ഭ്യാമപിചൈവമേകേ. 18.

ജീവൻ തൻ പരാമർശം ബ്രഹ്മത്തിൻ ഗ്രഹണാർത്ഥം
എന്നു ചോദ്യോത്തരത്താൽ ജൈമിനി ഗ്രഹിക്കുന്നു
അത്രയുമല്ല പിന്നെയീ സംവാദത്തെത്തന്നെ-
യിപ്പോരുളോടുകൂടിട്ടോതുന്നുണ്ടൊരു ശാഖം. 18.

അത്രയുമല്ല; ഈ വാക്യം ജീവപരമോ ബ്രഹ്മപരമോ എന്നിവിടെ വാദിക്കതന്നെ പാടില്ല. കാരണം ഈ വാക്യത്തിൽ ജീവനെപ്പരാമശിച്ചതിൻെറ ഉദ്ദേശം വേറെയാണ്. ഇതിലെ ജീവപ്രസ്താവം ബ്രഹ്മാവഗതിയ്ക്കുവേണ്ടിയാണെന്നു ആചാര്യൻ ജൈമിനി പ്രശ്നപ്രതിവചനങ്ങളുടെ സ്വഭാവംകൊണ്ട് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു ഉറങ്ങുന്ന ഒരാളെ ഉണത്തിയപ്പോൾ ഉണന്നത് പ്രാണനല്ല പ്രാണനിൽനിന്നു ഭിന്നനായ ജീവനാണെന്ന് അജാതശത്രു ബാലാകിയെ ധരിപ്പിച്ചശേഷം ജീവനിൽനിന്നും ഭിന്നമായ ഒരു തത്വത്തെസ്സംബന്ധിച്ച് അജാതശത്രുവിൻെറ പ്രശ്നം കാണപ്പെടുന്നു. "അല്ലയോ ബാലാകി, ഈ പുരുഷൻ ഉണന്നതിന്നു മുമ്പ് എവിടെക്കിടന്നിരുന്നു? ഈ പുരുഷൻ എവിടെയായിരുന്നു? അവൻ പിന്നെ എവിടെനിന്നു വന്നു?" (കൌഷീതകിബ്രാഹ്മണം 4-19) എന്നാണ് ചോദ്യം. മറുവടി "ഉറങ്ങിക്കിടക്കുന്നവൻ എപ്പോൾ യാതൊരു സ്വപ്നവും കാണാതെയാവുന്നു, അപ്പോൾ അവൻ ഈ പ്രാണനിൽതന്നെ പ്രാണനോടുകൂടി ഒന്നായി ഭവിക്കുന്നു" എന്നു തുടങ്ങിയതും "ഈ ആത്മാവിങ്കൽനിന്ന് പ്രാണന്മാരും പ്രാണന്മാരിൽനിന്ന് ദേവന്മാരും ദേവന്മാരിൽനിന്ന് ലോകങ്ങളും അതാതു സ്ഥാനങ്ങളിലേക്കു പുറപ്പെടുന്നു." (കൌഷീതകിബ്രാഹ്മണം 4-20) എന്നതുമാണ്. സുഷുപ്തികാലത്ത് ജീവൻ പരബ്രഹ്മത്തോടു ഐക്യത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു എന്നും, പരബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നുതന്നെ പ്രാണാദിജഗത്തുദ്ഭവിക്കുന്നു എന്നുമാണ് വേദാന്തനിയമം (വേദാന്തനിശ്ചയം). അതുകൊണ്ട് ഈ ജീവൻെറ, താൻ ഒരു പ്രത്യേകവ്യക്തിയാണെന്നുള്ള ഭ്രമംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന വിശേഷജ്ഞാനത്തിൻെറ അഭാവം, ചിത്തമലങ്ങളുടെ ബാധ അകന്നതുകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന പവിത്രത്വം, അല്ലെങ്കിൽ നിമ്മലത്വം, എന്നീ ലക്ഷണങ്ങളോടുകൂടിയ അല്ലെങ്കിൽ ദേഹാദ്യുപാധിനിമിത്തം ഉണ്ടാകുന്ന വിശേഷജ്ഞാനത്തിൻെറ അഭാവസ്വരൂപമായ സുഷുപ്തി യാതൊന്നിങ്കലൊ ആ സുഷുപ്തിയിൽനിന്നു ഭ്രഷ്ടനായി ഈ ജീവൻ ഈ ശരീരത്തി

ലേക്ക തിരികെ വരുന്നത് യാതൊന്നിൽനിന്നോ അതായ പരമാത്മാവിനെയാണിവിടെ അറിയേണ്ടതായി ശ്രുവിക്കുന്നത് എന്നു സ്പഷ്ടമാകുന്നു.

ഇത്രയുമല്ല വാജസനേയിശാഖക്കാർ ഈ ബാലാകൃജാതശത്രുസംവാദത്തിൽത്തന്നെ വിജ്ഞാനമയശബ്ദംകൊണ്ട് ജീവനെപ്പറഞ്ഞിട്ട് അതിൽനിന്നും ഭിന്നനായ പരമാത്മാവിനെ സ്പഷ്ടമായി ശ്രുവിക്കുന്നു:— "ഈ വിജ്ഞാനമയനായ പുരുഷൻ സുഷുപ്തികാലത്തെവിടെയായിരുന്നു? പിന്നെ എവിടെനിന്നു മടങ്ങിവന്നു?" (ബൃഹദാരണ്യം 2-1-16) എന്ന പ്രശ്നത്തിൽ പറയുന്നു. മറുവടിയിലും "ഹൃദയത്തിന്റെ ഉള്ളിലുള്ള ആകാശം യാതൊന്നോ അതിൽ വിജ്ഞാനമയനായ പുരുഷൻ ശയിക്കുന്നു" എന്നും പറയുന്നു. "ഹൃദയത്തിന്റെ ഉള്ളിലുള്ള ദഹരാകാശം" (ഛാന്ദോഗ്യം 8-1-1). എന്നിങ്ങിനെ ഉള്ളേടത്ത് ആകാശശബ്ദത്തെ പരമാത്മാവ് എന്ന അർത്ഥത്തിൽ പ്രയോഗിച്ചിട്ടുമുണ്ട്. "ഈ സോപാധികന്മാരൊക്കേയും ആത്മാവിങ്കൽനിന്നു പുറപ്പെടുന്നു" എന്നിങ്ങിനെ ഉപാധിമത്തുക്കളായ ആത്മാക്കൾ മറ്റൊന്നിൽനിന്നു പുറപ്പെടുന്നു എന്നു പറയുന്നവർ പരമാത്മാവിനെത്തന്നെയാണ് കാരണമായി ശ്രുവിക്കുന്നത് എന്നു വെളിപ്പെടുന്നു. സുപ്തപുരുഷനെ ഉണർത്തിക്കൊണ്ട് പ്രാണാദികളിൽനിന്നു അന്യമായ ഒരു തത്വത്തെ ഉപദേശിച്ചത്, പ്രകൃതം പ്രാണനല്ല എന്നതിലേക്ക ഒരു അധികകാരണവുംകൂടി ആയിത്തീരുന്നു. 18.

6. വാക്യാന്വയാധികരണം സൂത്രം 19—22.

വാക്യാന്വയാൽ 19.

പരമാത്മാവിലല്ലാതെ
വാക്യങ്ങളിവ ചേർന്നിടാ. 19.

ബൃഹദാരണ്യകത്തിലെ മൈത്രേയീബ്രാഹ്മണത്തിൽ ഇങ്ങിനെ പറയുന്നു. (ഇതു പഠിക്കപ്പെടുന്നു):— "എടി, ഭർത്താ

വിൻെറ ഇഷ്ടത്തിന്ന (ഹിതത്തിന്നു) വേണ്ടിയല്ല (ഭത്താവിൽ പ്രിയം ഉണ്ടാകുന്നത്)" എന്നിങ്ങിനെ ആരംഭിച്ച് കടുവിൽ "സവ്വത്തിൻേറയും ഹിതത്തിന്നുവേണ്ടിയല്ല എടി, സവ്വവും പ്രിയമായി വരുന്നത് എന്നാൽ ആത്മാവിൻെറ ഹിതത്തിന്നു വേണ്ടിയാണ് സവ്വവും പ്രിയമായി വരുന്നത്. എടി, ആത്മാവിനെ കാണണം, അതിനെപ്പററി കേൾക്കണം, അതിനെ മനനംചെയ്യണം, അതിനെ ഏകാഗ്രമായി ധ്യാനിക്കണം. എടി, മൈത്രേയി, ആത്മാവിൻെറ ദശനംകൊണ്ടും ശ്രവണംകൊണ്ടും മനനംകൊണ്ടും വിജ്ഞാനംകൊണ്ടും ഇതൊക്കേയും അറിയപ്പെട്ടതായി ഭവിക്കുന്നു." (ബൃഹദാരണ്യം 4-5-6) എന്നു പറയുന്നു. ഇവിടെ മൈത്രേയി അല്ലെങ്കിൽ നാം കാണുക കേൾക്കുക മുതലായതു ചെയ്യേണ്ടതായി ഉപദേശിക്കുന്നത് വിജ്ഞാനാത്മാവിനേയോ പരമാത്മാവിനേയോ എന്നൊരു സംശയം ജനിക്കുന്നു. ഉപക്രമത്തിൽ പറഞ്ഞ പതിപുത്രാദികളിൽ ഉള്ള പ്രിയം ഭോക്താവായ ആത്മാവിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഉപദേശം വിജ്ഞാനാത്മപരമാണെന്ന പ്രതീതിയും അങ്ങിനെതന്നെ ആത്മവിജ്ഞാനംകൊണ്ടു സവ്വവിജ്ഞാനവും ഉണ്ടാകുന്നതായി ഉപദേശിക്കയാൽ ഉപദേശം പരമാത്മപരമാണെന്ന പ്രതീതിയും ഉണ്ടാകുന്നതാണ് സംശയകാരണം. പൂവ്വപക്ഷി ഉപദേശത്തെ വിജ്ഞാനാത്മപരമായിട്ടാണ് കയ്ക്കൊള്ളുന്നത്. ആ പക്ഷത്തെ ഉപക്രമം കൊണ്ടു സാധിക്കാമെന്നും വിചാരിക്കുന്നു. ഭത്താവ്, ഭായ്യാ, പുത്രൻ, വിത്തം മുതലായതൊക്കേയും എന്നുവേണ്ട ഭോഗ്യമായി ഭവിച്ചിരിക്കുന്ന ജഗത്തൊക്കേയും ആത്മാത്ഥത്തെ സാധിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ആത്മാവിന്നു പ്രിയമായി ഭവിക്കുന്നു എന്നടിക്കിലെ പ്രിയം എന്ന ശബ്ദംകൊണ്ട് സൂചിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഭോക്താവായ ആത്മാവിനെ ഉപക്രമത്തിൽപ്പറഞ്ഞിട്ട് പിന്നെ ആത്മാവിനെ കാൺക മുതലായത് ചെയ്യേണ്ടതാണെന്നുള്ള ഈ ഉപദേശം മറെറതൊരാത്മാവിനെസ്സംബന്ധിച്ചായിരിപ്പാൻ കഴിയും? "അപരിച്ഛിന്നമായി, സത്യമായി, ശാശ്വ

തമായി, സൎവ്വഗതമായി, ചിദേകരസമായിരിക്കുന്ന ഇതുതന്നെ ഈ പഞ്ചഭൂതാത്മകമായ ശരീരത്തിൽനിന്നെഴുന്നീററു അവ നശിക്കുന്നതോടുകൂടി നശിക്കുന്നു. ഈ ഉൽക്രമണശേഷം യാതൊരു പ്രജ്ഞയും ഉണ്ടാകുന്നില്ല" എന്നിങ്ങിനെ വാക്യമദ്ധ്യത്തിൽ പ്രകൃതമായി ദ്രഷ്ടൃത്വേന ഉപദിഷ്ടമായിരിക്കുന്ന ആ മഹാഭൂതം ഈ ഭൂതാത്മകശരീരത്തിൽനിന്നുത്ഥാനംചെയ്യുന്നു എന്നിങ്ങിനെ വിജ്ഞാനാത്മലക്ഷണത്തോടുകൂടിപ്പറയുന്നതുകൊണ്ട് ഇവിടെ ദൎശിക്കപ്പെടേണ്ടതായി ഉപദേശിക്കുന്നത് വിജ്ഞാനാത്മാവിനെയാണെന്നു കാണപ്പെടുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ "വിജ്ഞാതാവിനെ (അല്ലെങ്കിൽ വിജ്ഞാനകൎത്താവിനെ) എന്തു സാധനംകൊണ്ട് അറിയാം?" എന്നിങ്ങിനെ കൎത്തൃവചനമായ വിജ്ഞാതൃശബ്ദംകൊണ്ട് വാക്യത്തെ ഉപസംഹരിക്കുന്നാചൻ ഇവിടെ ഉപദേശിക്കുന്നത് വിജ്ഞാനാത്മാവിനെയാണെന്നു കാണിക്കുന്നു. *

അതുകൊണ്ട് ആത്മാവിനെ അറിഞ്ഞാൽ സൎവ്വവും അറിയാം എന്നു പറഞ്ഞത് ഭോഗ്യജാതം അല്ലെങ്കിൽ ശബ്ദാദിവിഷയാത്മകമായ ജഗത്ത് ഭോക്താവായ വിജ്ഞാനാത്മാവിന്റെ അൎത്ഥം അല്ലെങ്കിൽ സ്വത്താകയാൽ സ്വസ്വാമിസംബന്ധം നിമിത്തം ആത്മജ്ഞാനത്തിൽ സൎവ്വജ്ഞാനത്തെ ഉപചരിച്ചുകൊണ്ടാണെന്നു കണ്ടുകൊള്ളണം എന്നാണ് പൂൎവ്വപക്ഷം. ഇങ്ങിനെയായി ഭവിച്ച പൂൎവ്വപക്ഷത്തിന്നു സമാധാനം ഉപരി പറയുന്നു:—

സിദ്ധാന്തം—വാക്യങ്ങളുടെ യോജന നോക്കുമ്പോൾ ഇത് പരമാത്മാവിനെപ്പററിയുള്ള ഉപദേശംതന്നെയാണ്. ഈ വാക്യത്തെ പൂൎവ്വാപരവാക്യങ്ങളോടു ഇണക്കിനോക്കുമ്പോൾ അത് പരമാത്മപ്രതിപാദനത്തോടു അവയവത്വേന ചേരു

---

* ജ്ഞാതാവ് ജ്ഞേയങ്ങളെ അറിയുന്നതല്ലാതെ ജ്ഞാതാവിനെത്തന്നെ അറിയുന്നില്ല. ഒരേ വസ്തുതന്നെ ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും ആയി ഭവിക്കുന്നില്ല.

ണ്ടതായിക്കാണപ്പെടുന്നു. എങ്ങിനെയെന്നു പറയാം. "വിത്തംകൊണ്ട് അതല്ലെങ്കിൽ തത്സാധ്യമായ കർമ്മംകൊണ്ട് അമൃതത്വത്തെ അല്ലെങ്കിൽ മോക്ഷത്തെ ഇച്ഛിക്കേണ്ടതില്ല" എന്നു യാജ്ഞവല്ക്യമുഖത്തിൽനിന്ന് കേട്ടിട്ട് മൈത്രേയി "യാതൊന്നുകൊണ്ട് ഞാൻ അമൃതയല്ലെങ്കിൽ മുക്തയായി ഭവിക്കയില്ലയോ, അതുകൊണ്ട് ഞാൻ എന്തു ചെയ്യാനാണ്? (മുക്തിഹേതുവായി) ഭഗവാൻ എന്ത് അറിയുന്നുവോ അത് എനിക്കുപദേശിച്ചാലും." എന്നിങ്ങിനെ അമൃതത്വത്തെക്കാംക്ഷിക്കുന്ന മൈത്രേയിക്ക് യാജ്ഞവല്ക്യൻ ഈ ആത്മവിജ്ഞാനത്തെ ഉപദേശിക്കുന്നു. പരമാത്മവിജ്ഞാനംകൊണ്ടല്ലാതെ അമൃതത്വം സിദ്ധിക്കുന്നില്ലെന്ന് ശ്രുതിസ്മൃതിവാക്യങ്ങൾ പറയുന്നു. അത് അനുസരിച്ചുതന്നെ ആത്മവിജ്ഞാനംകൊണ്ടു സർവ്വവിജ്ഞാനം ലഭിക്കും എന്നു പറയുന്നതിന്റെ ശരിയായ അർത്ഥം പരമകാരണമായ പരമാത്മാവിലല്ലാതെ യോജിക്കുന്നില്ല. ആത്മവിജ്ഞാനംകൊണ്ട് സർവ്വവിജ്ഞാനം എന്നു പറഞ്ഞതിനെ ഔപചാരികമായി ഗ്രഹിക്കുന്നത് ശക്യമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ആത്മവിജ്ഞാനത്തെ പ്രതിജ്ഞ ചെയ്തിട്ട് അടുത്ത ഗ്രന്ഥത്തിൽത്തന്നെ, "ആത്മാവിൽനിന്നു മറ്റൊരേടത്തായി ബ്രഹ്മത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നവനെ ബ്രഹ്മം വെടിയും" ഇത്യാദി വാക്യംകൊണ്ട് ആ ആത്മജ്ഞാനത്തെത്തന്നെ ഉപദേശിക്കുന്നു. ബ്രാഹ്മണൻ, ക്ഷത്രിയൻ തുടങ്ങിയുള്ള ഈ ജഗത്ത് ആത്മാവിൽനിന്ന് മറ്റൊരേടത്ത് സ്വതന്ത്രമായ സത്തയോടുകൂടിയതാണെന്നു ഗ്രഹിക്കുന്ന മിഥ്യാജ്ഞാനിയെ താൻ തെറ്റിദ്ധരിച്ച ആ ബ്രഹ്മക്ഷത്രാദികമായ ജഗത്തുതന്നെ പരാകരിക്കുന്നു അല്ലെങ്കിൽ ശ്രേയോമാർഗ്ഗത്തിൽനിന്നു ഭ്രഷ്ടനാക്കുന്നു എന്നു പറഞ്ഞ് ഭേദദൃഷ്ടിയെ അല്ലെങ്കിൽ നാനാത്വഭ്രമത്തെ തിരസ്കരിച്ച് "ഇതൊക്കെയും യാതൊന്നോ അതാണ് ആത്മാവ്" എന്നിങ്ങിനെ സർവ്വവസ്തുജാതത്തിൽനിന്നും അഭിന്നനാണ് ആത്മാവ് എന്ന ജ്ഞാനത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ദുന്ദുഭി മുതലായ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളെ

കൊണ്ടും (ബൃഹദാരണ്യം 4-5-8) ആ അഭേദത്തെത്തന്നെ ദൃഢീകരിക്കുന്നു. "ഈ മഹത്തായ ഭൂതം നിശ്വസിച്ചതാണ് ഋഗ്വേദാദികൾ" (ബൃഹദാരണ്യം 4-5-11) എന്നു തുടങ്ങിയുള്ളതുകൊണ്ടു പ്രകൃതമായ ആത്മാവിനെ നാമരൂപകർമ്മപ്രപഞ്ചത്തിൻെറ കാരണമായിപ്പറയുന്നതിനാൽ ഈ പ്രകൃതാത്മാവ് പരമാത്മാവാണെന്നു ധ്വനിക്കുന്നു. അങ്ങിനെതന്നെ ഏകായനപ്രകരണത്തിലും (ബൃഹദാരണ്യം 4-5-12) വിഷയേന്ദ്രിയമനസ്സുകൾ ഉൾപ്പെടെയുള്ള പ്രപഞ്ചത്തിൻെറ ഉൽപത്തിസ്ഥിതിലയങ്ങൾക്കുള്ള ഏകസ്ഥാനമായും അകവും പുറവും ഇല്ലാത്തതായും സർവ്വമായും വിജ്ഞാനൈകശരീരമായും അല്ലെങ്കിൽ ചിദേകരസമായും ഈ ആത്മാവിനെപ്പറയുന്നതുകൊണ്ട് ഈ ആത്മാവ് പരമാത്മാവാണെന്നു ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഇവിടെ പരമാത്മാവിൻെറ ദർശനാദികളെയാണുപദേശിക്കുന്നത് എന്നു സ്പഷ്ടമാകുന്നു. 19.

പിന്നെസ്സർവ്വവും ആത്മാവിന്നു പ്രിയമായി ഭവിക്കുന്നു എന്നുപക്രമത്തിൽ പറഞ്ഞതു് പ്രിയമുള്ള ആത്മാവിനെ അല്ലെങ്കിൽ വിജ്ഞാനാത്മാവിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഇവിടെ വിജ്ഞാനാത്മാവിൻെറ തന്നെ ദർശനാദികളെയാണുപദേശിക്കുന്നത് എന്നു പറഞ്ഞതിന്നു സമാധാനം ഇനി പറയുന്നു.

പ്രതിജ്ഞാസിദ്ധേർല്ലിംഗമാശ്മരത്ഥ്യഃ 20.

പ്രതിജ്ഞാസിദ്ധിതൻലിംഗ-
മെന്നോതുന്നാശ്മരത്ഥ്യനൊ 20.

"ആത്മാവിനെ അറിഞ്ഞാൽ ഇതൊക്കെയും അറിയാം". "ഇതൊക്കെയും ആത്മാവാണ്." എന്ന് ആദ്യംതന്നെ പ്രതിജ്ഞചെയ്തു. പ്രിയംകൊണ്ട് സൂചിപ്പിക്കപ്പെട്ട വിജ്ഞാനാത്മാവിനെ അറിയേണ്ടതായും മററും സംകീർത്തനം ചെയ്തത് "ആത്മാവിനെ അറിഞ്ഞാൽ എല്ലാം അറിയാം. ഇതൊക്കെ

യും ആത്മാവാണ്" എന്നു ആരംഭംചെയ്ത പ്രതിജ്ഞയെ സാധിച്ചു കഴിഞ്ഞു എന്നതിൻെറ ലിംഗം അല്ലെങ്കിൽ സൂചകമായിട്ടാണ്. വിജ്ഞാനാത്മാവ് പരമാത്മാവിൽനിന്ന് അന്യനാണെങ്കിൽ പരമാത്മവിജ്ഞാനംകൊണ്ടും വിജ്ഞാനാത്മാവ് അറിയപ്പെടുകയില്ല. അപ്പോൾ ഏകവിജ്ഞാനംകൊണ്ട് സർവ്വവിജ്ഞാനം എന്നു പ്രതിജ്ഞചെയ്തതിന്നു ഹാനി ഭവിക്കും. അതിനാൽ പ്രതിജ്ഞാസിദ്ധിക്കുവേണ്ടി വിജ്ഞാനപരമാത്മാക്കളുടെ അഭേദാംശത്തെക്കൊണ്ടാണിവിടെ ഉപക്രമമെന്ന് ആശ്മരഥ്യാചാര്യൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. 20. *

ഉൽക്രമിഷ്യത ഏവംഭാവാദിത്യൌഡുലോമിഃ 21.

ഉൽക്രമിക്കുമ്പൊഴൊന്നാകുമെന്നോർത്തിട്ടൊന്നുപോലിഹ
ഓതുന്നുജീവനേയെന്നാണൌഡുലോമിവിധിപ്പത് 21.

ദേഹേന്ദ്രിയമനോബുദ്ധികളെക്കൊണ്ടു സംഹതമായിരിക്കുന്ന ഉപാധിയുടെ സംബന്ധം ഹേതുവായിട്ട് മലിനനെങ്കിലും അനന്തരം ജ്ഞാനം, ധ്യാനം മുതലായ സാധനങ്ങളുടെ അനുഷ്ഠാനംകൊണ്ട് സ്വച്ഛനായി ഭവിക്കുന്ന വിജ്ഞാനാത്മാവുതന്നെ ദേഹാദിസംഹതിയിൽനിന്നുദ്ഗമിച്ചു പരമാത്മാവിനോടു ഐക്യം പ്രാപിക്കുന്നതിനെക്കണക്കാക്കീട്ടാണ് ഇവിടെ അഭേദമായി ഉപക്രമിക്കുന്നതെന്നു ഔഡുലോമ്യാചാര്യൻ അഭ്യുപഗമിക്കുന്നു. "ഈ സംപ്രസാദൻ ഈ ശരീരത്തിൽ നിന്നെഴുന്നീറ്റ് പരമായ ജ്യോതിസ്സിനെ പ്രാപിച്ച് സ്വസ്വരൂപത്തിൽ പ്രകാശിക്കുന്നു" (ഛാന്ദോഗ്യം 8-12-3) എന്നിങ്ങിനെ ശ്രുതിയും ഉണ്ട്. ഒരേടത്തു നാമരൂപങ്ങൾ ജീവനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നതായും നദീദൃഷ്ടാന്തംകൊണ്ട് അറിയിക്കുന്നു. "ഒഴുകുന്ന നദികൾ നാമരൂപങ്ങളെ വെടിഞ്ഞ് സമുദ്രത്തിൽ തിരോ

* അഗ്നിയിൽനിന്നു വിസ്ഫുലിംഗങ്ങൾ എന്നപോലെ വിജ്ഞാനാത്മാവ് പരമാത്മാവിൽനിന്നു അത്യന്തം ഭിന്നമോ അത്യന്തം അഭിന്നമോ അല്ല എന്നീപക്ഷത്തിൻെറ ശാസ്ത്രീയസംജ്ഞ ഭേദാഭേദവാദമെന്നാകുന്നു.

ധ്യാനം ചെയ്യുന്നതുപോലെ ജ്ഞാനി നാമരൂപങ്ങളിൽനിന്നു വേർപെട്ട ദിവ്യനായി പരാൽപരനായിരിക്കുന്ന പുരുഷനെ പ്രാപിക്കുന്നു.'' (മുണ്ഡകം 3-2-8) എന്നു പറയുന്നു. ലോകത്തിൽ നദികൾ തങ്ങൾക്കുള്ള നാമരൂപങ്ങളെ വെടിഞ്ഞ് സമുദ്രത്തെ പ്രാപിക്കുന്നതുപോലെ ജീവനും സ്വാശ്രയമായ നാമരൂപം വെടിഞ്ഞ് പരനായ പുരുഷനെ പ്രാപിക്കുന്നു എന്ന അർത്ഥം ഉപമാനോപമേയങ്ങളുടെ സാദൃശ്യത്തിന്നായിക്കൊണ്ട് ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. 21.

അവസ്ഥിതേരിതികാശകൃത്സ്നഃ 22.

ജീവതാമന്നും സ്ഥിതിചെയ്കമൂലം
മുക്തംതഥായെന്നിഹകാശകൃത്സ്നൻ 22.

ഈ പരമാത്മാവിന്നുതന്നെ വിജ്ഞാനാത്മരൂപേണയും അവസ്ഥാനമുള്ളതുകൊണ്ട് രണ്ടിനേയും അഭേദമായി ഉപക്രമത്തിൽ പറഞ്ഞത് സംഗതം തന്നെ എന്നാണ് കാശകൃത്സ്നാചാര്യമതം. അങ്ങിനെതന്നെ ബ്രാഹ്മണവുമുണ്ട്. ''ഈ ജീവനായ ആത്മാവുകൊണ്ട് അനുപ്രവേശിച്ചിട്ട ഞാൻ നാമരൂപങ്ങളെ അഭിവ്യക്തങ്ങളാക്കുന്നു''. (ഛാന്ദോഗ്യം 6-3-2) എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള ശ്രുതി പരമാത്മാവുതന്നെ ജീവഭാവേന സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതിനെ ദർശിപ്പിക്കുന്നു. ''ധീരൻ അല്ലെങ്കിൽ സർവ്വജ്ഞൻ സർവ്വരൂപങ്ങളേയും അല്ലെങ്കിൽ സർവ്വചരാചരകായങ്ങളേയും സൃഷ്ടിച്ച് അവയിൽ പ്രവേശിച്ച് അവയ്ക്കു പേരിട്ട് അവയുടെ പേര് പറഞ്ഞുംകൊണ്ടും മറ്റും ഇരിക്കുന്നു'' (തൈത്തിരീയം ആരണ്യകം 3-12-7) എന്നീ ജാതി മന്ത്രവും ഉണ്ട്. തേജസ്സു മുതലായവയുടെ സൃഷ്ടിയിൽ ജീവനെ വേറെ സൃഷ്ടിച്ചതായി ശ്രുതി പറയുന്നില്ല. എന്നാൽ മാത്രമേ പരമാത്മാവിൽനിന്ന് അന്യമായ പരമാത്മാവിൻെറ ഒരു വികാരം ആയിരിപ്പാൻ ജീവന്നു അവകാശമുള്ളു. കാശകൃത്സ്നാചാര്യൻെറ മതപ്രകാരം അവികൃതനായ പരമേശ്വരൻതന്നെയാണ

ജീവൻ അന്യനല്ല. ആശ്മരഥ്യൻ ജീവൻ പരമാത്മാവിൽ നിന്ന് അന്യനല്ല എന്ന ആശയം കാണിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും പ്രതിജ്ഞാസിദ്ധി ഹേതുവായിട്ട് എന്നിങ്ങിനെ സാപേക്ഷകമായി അനന്യത്വം പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് ജീവപരന്മാക്ക് കാര്യകാരണഭാവം ഉള്ളതായി എതാണ്ട് അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെന്നു ധ്വനിക്കുന്നു. ഔഡുലോമിപക്ഷത്തിൽ ജീവനും പരമാത്മാവും തമ്മിലുള്ള ഭേദാഭേദങ്ങൾ അവസ്ഥാഭേദത്തെ അപേക്ഷിക്കുന്നതായി സ്പഷ്ടം ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ ഇവിടെ ശ്രുതിയെ അനുസരിക്കുന്നത് കാശകൃത്സ്നമതമാണെന്നു വ്യക്തമാകുന്നു. കാരണം ആ മതം തത്വമസ്യാദിവാക്യങ്ങളെക്കൊണ്ട് പ്രതിപാദിപ്പാൻ ഉദ്ദേശിച്ച അൎത്ഥത്തെ അനുസരിക്കുന്നു. ജീവൻ പരമാത്മാവുതന്നെയാകുമ്പോൾ ജീവജ്ഞാനംകൊണ്ട് അമൃതത്വം സിദ്ധിക്കുമെന്നു പറഞ്ഞത് സംഗതമാണ്. ജീവനെ വികാരസ്വരൂപനായി ഗ്രഹിക്കുന്നപക്ഷം വികാരത്തിനു പ്രകൃതിയോടുള്ള സംബന്ധംനിമിത്തം അത് പ്രകൃതിയിൽ ലയിച്ചു പോകുന്നതായി വരും. അപ്പോൾ മ്രിയമാണനായ ജീവന്റെ ജ്ഞാനംകൊണ്ട് അമൃതത്വം സിദ്ധിക്കുമെന്നു പറഞ്ഞത് ഉപപന്നമാകയില്ല. ജീവനും പരമാത്മാവും ഒന്നുതന്നെയാകുമ്പോൾ നാമരൂപങ്ങൾ ജീവാശ്രയമാവാൻ പാടില്ല. ദേഹാദ്യുപാധ്യാശ്രയമായ നാമരൂപങ്ങളെ ജീവങ്കൽ ഉപചരിക്കമാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഒരു ദിക്കിൽ അഗ്നിവിസ്ഫുലിംഗോദാഹരണംകൊണ്ട് ജീവന്റെ ഉൽപത്തിയേയും ശ്രവിക്കുന്നത് മേൽപറഞ്ഞ കാരണംകൊണ്ടുതന്നെ ഉപാധ്യാശ്രയമാണെന്നു ഗ്രഹിച്ചുകൊള്ളണം.

പ്രകൃതമായി ദ്രഷ്ടവ്യമായിരിക്കുന്ന ആ മഹാഭൂതത്തിന്റെ ഭൂതങ്ങളിൽനിന്നുള്ള സമുത്ഥാനത്തെ വിജ്ഞാനാത്മഭാവേന കാണിക്കുന്നതുകൊണ്ട് വിജ്ഞാനാത്മാവിനെത്തന്നെയാണ് ഇവിടെ ദ്രഷ്ടവ്യമായിക്കാണിക്കുന്നത് എന്നു പൂൎവ്വപക്ഷി പറഞ്ഞുവെല്ലോ. അവിടേക്കും ഈ മൂന്നു സൂത്രങ്ങളെ യോജിപ്പിക്കേണ്ടതാണ്.

ഈ വിജ്ഞാനാത്മസംകിർത്തനം 'പ്രതിജ്ഞാസിദ്ധിയുടെ ലിംഗ'മായിട്ടാണെന്ന് ആശ്മരത്ഥ്യൻ ഗ്രഹിക്കുന്നു. "ആത്മാവിനെ അറിഞ്ഞാൽ സർവ്വവും അറിയപ്പെടുന്നു". "ഇതൊക്കേയും ആത്മാവാണ്". (ബൃഹദാരണ്യം 2-4-6) എന്നീ രണ്ടുമാണ് ഇവിടെയുള്ള പ്രതിജ്ഞാ. സർവ്വവും ആത്മമാത്രമാണ് എന്നത് സമസ്തനാമരൂപകർമ്മപ്രപഞ്ചവും ഒരേ വസ്തുവിൽനിന്നുതന്നെ ഉദ്ഭവിച്ച് അതിൽ തന്നെ ലയിക്കുന്നു എന്നും ദുന്ദുഭി മുതലായ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളെക്കൊണ്ട് കാർയ്യകാരണങ്ങൾ അഭിന്നങ്ങളാണെന്നും പ്രതിപാദിച്ചതുകൊണ്ടു സിദ്ധമായി. ആ പ്രതിജ്ഞാ സാധിച്ചുകഴിഞ്ഞു എന്നതിൻെറ ലിംഗമായിട്ടാണ് ദ്രഷ്ടവ്യമായ മഹാഭൂതത്തിൻെറ ഭൂതങ്ങളിൽനിന്നുള്ള ഉത്ഥാനത്തെ വിജ്ഞാനാത്മഭാവേന പറഞ്ഞതെന്ന് ആശ്മരത്ഥ്യാചാർയ്യൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഒന്നു സർവ്വത്തിൽനിന്നും അഭിന്നമാകുമ്പോൾ മാത്രമേ ആ ഒന്നിൻെറ ജ്ഞാനംകൊണ്ട് സർവ്വജ്ഞാനവും ഭവിക്കുമെന്നു പറഞ്ഞതു യോജിക്കയുള്ളൂ.

മേലിൽ ഉൽഗമിക്കുന്ന വിജ്ഞാനാത്മാവ് പരമാത്മാവിനോടുകൂടി ഒന്നായി ഇങ്ങിനെ ഭവിക്കുന്നതുകൊണ്ട് എന്നാണ് ഔഡുലോമിപക്ഷം. ജ്ഞാനധ്യാനാദിബലംകൊണ്ടു സ്വച്ഛമായിത്തീർന്ന് ഉദ്ഗമിക്കുന്ന വിജ്ഞാനാത്മാവ് പരമാത്മാവിനോടു ഐക്യം പ്രാപിക്കുന്നതാകയാൽ ജീവപരന്മാരെ ഇങ്ങിനെ അഭേദമായിപ്പറഞ്ഞതാണെന്നു ഔഡുലോമ്യാചാർയ്യൻ ഗണിക്കുന്നു.

അവസ്ഥിതിഹേതുവായിട്ട് എന്നാണ് കാശകൃത്സ്നമതം. ഈ പരമാത്മാവിനുതന്നെ ഈ വിജ്ഞാനാത്മഭാവത്തോടുകൂടിയും അവസ്ഥിതി ഉണ്ടാകയാൽ രണ്ടിനേയും ഇവിടെ അഭേദമായിപ്പറഞ്ഞത് ഉപപന്നമാണെന്നാണ് കാശകൃത്സ്നാചാർയ്യമതം.

പൂർവ്വപക്ഷി—"ഈ ഭൂതങ്ങളിൽനിന്നെഴുന്നീററ് അവയോടൊന്നിച്ച് നാശത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു. എഴുന്നീററുപോയതിൽ

പിന്നെ സംജ്ഞ (ജ്ഞാനം) യില്ല." (ബൃഹദാരണ്യം 2-4-12) എന്നിങ്ങിനെ ആത്മനാശത്തെയാണെല്ലൊ പറയുന്നത്. എങ്ങിനെ ഇത് അഭേദകഥനമായി ഭവിക്കുന്നു?

സിദ്ധാന്തി—അതുകൊണ്ട് ദോഷമില്ല. ഇവിടെ വിനാശം എന്നു പറയുന്നത് ജീവഭാവേനയുള്ള പ്രത്യേകജ്ഞാനത്തിന്റെ വിനാശം എന്ന അൎത്ഥത്തോടുകൂടിയാണ്. ആത്മനാശം എന്ന അൎത്ഥത്തോടുകൂടിയല്ല. "ഉൽഗതിക്കശേഷം ജ്ഞാനം ഇല്ല എന്നു പറഞ്ഞവിടെത്തന്നെ ഭഗവാൻ എന്നെ ഭ്രമിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു" എന്ന് മൈത്രേയി ആക്ഷേപിച്ചപ്പോൾ യാജ്ഞവല്ക്യൻ "ഞാൻ ഭ്രമിപ്പിക്കത്തക്കതായി ഒന്നും പറയുന്നില്ല. ആത്മാവ് അവിനാശി അല്ലെങ്കിൽ നാശധൎമ്മത്തോടുകൂടാത്തതാണ്. എന്നാൽ അതിന്നു മാത്രാ (ശരീര) സംബന്ധം ഇല്ലാതാകുന്നു;" എന്നിങ്ങിനെ ശ്രുതികൊണ്ടുതന്നെ അതിന്റെ അൎത്ഥം വേറെയാണെന്നു കാണിക്കുന്നു. ഇതിന്റെ താല്പൎയ്യം പറയാം:—ആത്മാവ് അപരിണാമിയും നിത്യനും വിജ്ഞാനശരീരനും നാശരഹിതനും ആകുന്നു. എന്നാൽ അവിദ്യാകൃതങ്ങളായി ഭൂതേന്ദ്രിയാത്മകങ്ങളായിരിക്കുന്ന മാത്രകളോട് (ഉപാധ്യംശങ്ങളോടു) ഉള്ള സംബന്ധം വിദ്യാനിമിത്തം അല്ലെങ്കിൽ സത്യജ്ഞാനനിമിത്തം നശിച്ചുപോകുന്നു. ഉപാധിസമ്പൎക്കംകൊണ്ടുണ്ടായിട്ടുള്ള വിശേഷജ്ഞാനം ഉപാധിവിരഹത്തിൽ നശിക്കുന്നു എന്നാണ് "ആത്മാവിന്റെ ഉൽഗമനത്തിന്നുശേഷം ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നില്ല" എന്നു പറഞ്ഞതിന്റെ സാരം. "വിജ്ഞാതാവിനെ എന്തുകൊണ്ട് അറിയാം?" എന്നിങ്ങിനെ കൎത്തൃപരമായ വിജ്ഞാതൃശബ്ദംകൊണ്ടു വാക്യത്തെ ഉപസംഹരിക്കുന്നതിനാൽ ഈ ഉപദേശം വിജ്ഞാനാത്മവിഷയമാണെന്നുകൂടി പറഞ്ഞതിനെ കാശകൃത്സ്നമതംകൊണ്ടു പരിഹരിക്കണം.

അത്രയുമല്ല. "ദ്വൈതം എന്നപോലെ അല്ലെങ്കിൽ നാനാഭാവേന പ്രതീതിയുണ്ടാകുമ്പോൾ ഒന്നു മറ്റേതിനെ അല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊന്നിനെക്കാണുന്നു." (ബൃഹദാരണ്യം 2-4-13)

എന്നിങ്ങിനെ തുടങ്ങി അവിദ്യാവിഷയത്തിൽ വിജ്ഞാനാത്മാവിനുള്ള ദശനാദിരൂപങ്ങളായ വിശേഷവിജ്ഞാനങ്ങളെ സവിസ്തരം പറഞ്ഞ്, "യാതൊരേടത്ത് ഇവന്നു സവ്വവും ആത്മാവായിത്തന്നെ ഭവിക്കുന്നു, അവിടെ അവൻ എന്തിനെ എന്തുകൊണ്ടു കാണും." എന്നതുകൊണ്ടും മററും സമ്യഗ്ദശനമുണ്ടാകുമ്പോൾ ഇവന്നുതന്നെ ദശനാദിസ്വരൂപമായ വിശേഷവിജ്ഞാനം ഇല്ലാതെയാകുന്നു എന്നു പറയുന്നു. പിന്നേയും, ജ്ഞാനത്തിന്നു വിഷയമില്ലായ്കയാൽ ആത്മാവിനെത്തന്നെ ആത്മാവിന്നു അല്ലെങ്കിൽ വിജ്ഞാതാവിന്നു അറിയാമൊ എന്ന ശങ്കയെപ്പരിഹരിപ്പാൻവേണ്ടി "വിജ്ഞാതാവിനെ എന്തുകൊണ്ട് അറിയട്ടെ?" എന്നു ചോദിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടും വാക്യം വിവക്ഷിക്കുന്നതു വിശേഷജ്ഞാനാഭാവമാകകൊണ്ടും ആത്മാവ് കേവലം വിജ്ഞാനധാതു അല്ലെങ്കിൽ വിജ്ഞാനസ്വരൂപം മാത്രമാണ്. ഈ ജ്ഞാനസ്വരൂപനായ ആത്മാവിനെത്തന്നെ അതു പൂവ്വാവസ്ഥയിൽ വിശേഷജ്ഞാതാവായിരുന്നതുകൊണ്ടു കത്തൃത്ഥകമായ 'തൃച്' അല്ലെങ്കിൽ 'താപ്' എന്നതുകൊണ്ടു നിദ്ദേശിച്ചതാണെന്നു ധ്വനിക്കുന്നു. കാശകൃത്സ്നമതമാണു ശ്രുത്യനുഗൃഹീതം എന്നു മുമ്പു പറഞ്ഞു. അതുകൊണ്ടും വിജ്ഞാനാത്മപരമാത്മാക്കൾ തമ്മിലുള്ള ഭേദം അവിദ്യയാൽ പ്രകാശിപ്പിക്കപ്പെട്ട നാമരൂപവ്യക്തിയായ ദേഹാദ്യുപാധിഹേതുവായിട്ടു ഉണ്ടായതാണെന്നും ആ ഭേദം വാസ്തവത്തിൽ ഉള്ളതല്ലെന്നും ഉള്ള തത്വത്തെ സകല വേദാന്തമതക്കാരും ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണ്. "വത്സ, ഇതു ആദ്യം സത്ത് എന്ന ഏകതത്വം മാത്രമായിരുന്നു. രണ്ടാമതൊന്നുണ്ടായിരുന്നില്ല." (ഛാന്ദോഗ്യം 6-2-1). "ഇതൊക്കെയും ആത്മാവുതന്നെ." (ഛാന്ദോഗ്യം 7-25-2). "ഇതൊക്കെയും ബ്രഹ്മംതന്നെ." (മുണ്ഡകം (2-2-11). "ഇതൊക്കെയും യാതൊന്നോ അതു ആത്മാവ്." (ബൃഹദാരണ്യം 2-4-6) "ഇതിൽനിന്നു അന്യനായ ഒരു ദ്രഷ്ടാവില്ല." (ബൃഹദാരണ്യം 3-7-23). "ഇതിൽനിന്നു അന്യമായ ദ്രഷ്ടാവില്ല."(ബൃഹദാരണ്യം 3-8-11)

എന്നീ രൂപങ്ങളായ ശ്രുതികളിൽനിന്നാണു ഇതു ഗ്രഹിക്കേണ്ടത്. "സർവ്വവും വാസുദേവനാണു" (ഗീതാ 7-19). "ബ്രഹ്മാദിസ്തംബാന്തമുള്ള സർവ്വക്ഷേത്രങ്ങളിലും (ശരീരങ്ങളിലും) ഇരുന്നു അവയേയും അവയുടെ കർമ്മധർമ്മാവസ്ഥകളേയും അറിയുന്ന ഏകനായ എന്നെ നിർവ്വിശേഷപരബ്രഹ്മമായി അല്ലയോ ഭാരത, ഗ്രഹിച്ചാലും." (ഗീതാ 13-2). "സർവ്വപ്രാണിശരീരങ്ങളിലും സമരസേന അല്ലെങ്കിൽ ഏകരൂപേണ വർത്തിക്കുന്ന പരമേശ്വരനെ" (ഗീതാ 13-27) എന്നീവിധമുള്ള സ്മൃതികളിൽനിന്നും ഈ അർത്ഥത്തെ ഗ്രഹിക്കണം. ഭേദദൃഷ്ടിയെ ധിക്കരിക്കുന്നതുകൊണ്ടും അഭേദത്തെ ഗ്രഹിക്കണം. "ഇവൻ വേറെ, ഞാൻ വേറെ എന്നിങ്ങിനെ ഭേദത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നവൻ ജ്ഞാനിയല്ല, പശുപ്രായമാണു്." (ബൃഹദാരണ്യം 1-4-10). "ഇവിടെ നാനാത്വേന കാണുന്നവൻ പിന്നെയും പിന്നെയും മരണത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു." (ബൃഹദാരണ്യം 4-4-19) എന്നീവിധമുള്ളവ ഭേദദൃഷ്ടിയെ അപവദിക്കുന്നു. "ഈ ആത്മാവാകട്ടെ മഹാനും ജന്മരഹിതനും ജരാ അല്ലെങ്കിൽ വാർദ്ധകം ഭവിക്കാത്തവനും അമരനും മൃത്യുരഹിതനും നിർഭയനുമായ ബ്രഹ്മമാകുന്നു." (ബൃഹദാരണ്യം 4-4-25) എന്നിങ്ങിനെ ആത്മാവിൽ സർവ്വപരിണാമത്തേയും പ്രതിഷേധിക്കുന്നു. ഈ അഭേദം വാസ്തവമല്ലെങ്കിൽ മുമുക്ഷുകൾക്കു നിർദ്ദോഷവിജ്ഞാനം ലഭിക്കുന്നതൊ ഒരു വസ്തുസ്വരൂപത്തെ ദൃഢമായി നിശ്ചയിപ്പാൻ കഴിയുന്നതൊ അല്ല. നിർദ്ദുഷ്ടമായ ആത്മജ്ഞാനമാണു സർവ്വാകാംക്ഷകളേയും ശമിപ്പിക്കുന്നതായി പരിഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നതു്. "വേദാന്തവിജ്ഞാനംകൊണ്ടു തത്വനിർണ്ണയം ചെയ്തിട്ടുള്ളവർ." (മുണ്ഡകം 3-2-6) എന്നു ശ്രുതിയും പറയുന്നതുകൊണ്ടു ആത്മജ്ഞാനം സർവ്വാകാംക്ഷയേയും ശമിപ്പിക്കുന്നു. "ഏകത്വത്തെ അനുഭവപ്പെടുത്തുന്നവൎക്കു എന്തു മൌഢ്യം, എന്തു ദുഃഖം?" (ഈശ-7) എന്നും ശ്രുതി പറയുന്നു. സ്ഥിതപ്രജ്ഞലക്ഷണത്തെ സ്മരിക്കുന്നതുകൊണ്ടും (ഗീതാ 2-54) അഭേദം സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നു. ക്ഷേത്രജ്ഞപരമാത്മാക്കളു

ന്റെ ഏകത്വവിഷയമായ സമ്യഗ്ദർശനം നിർബ്ബാധമാകുമ്പോൾ ക്ഷേത്രജ്ഞൻ പരമാത്മാവ് എന്ന ഭേദം നാമത്തിൽ മാത്രം ഇരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ക്ഷേത്രജ്ഞൻ പരമാത്മാവിൽനിന്നു ഭിന്നൻ, പരമാത്മാവ് ക്ഷേത്രജ്ഞനിൽനിന്നു ഭിന്നൻ, എന്നീ രീതിയിൽ ആത്മഭേദത്തെ നിർബ്ബന്ധിക്കുന്നതിനർത്ഥമില്ല. ഈ ഏകനായ ആത്മാവിനെ നാമമാത്രഭേദംകൊണ്ടു അനേകവിധം പറഞ്ഞുവരുന്നു എന്നാണ് സാരം. "സത്യമായി ജ്ഞാനമായി അനന്തമായി ഗുഹയിൽ പ്രതിഷ്ഠിതനായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്നവൻ" (തൈത്തിരീയം 2-1) എന്ന ദിക്കിൽ ജീവഗുഹയിൽനിന്നു പൃഥക്ക് അല്ലെങ്കിൽ അന്യമായ ഗുഹയെപ്പററി ഇവിടെപ്പറയുന്നില്ല. ഗുഹാപ്രതിഷ്ഠിതനായിട്ട ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അന്യനായ ഒരുവനില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ "അതിനെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ട് അതിൽത്തന്നെ പ്രവേശിച്ചു." (തൈത്തിരീയം 2-6-) എന്നിങ്ങിനെ സ്രഷ്ടാവിൻെറ മാത്രം പ്രവേശനത്തെയാണ് സ്മൃതി പറയുന്നത്. ജീവപരമാത്മാക്കൾ അന്യോന്യഭിന്നന്മാരാണെന്നു നിർബ്ബന്ധിക്കുന്ന ആശ്മരഥ്യപ്രഭൃതികൾ വേദാന്താർത്ഥത്തെ പീഢിപ്പിക്കുകയും ശ്രേയോമാർഗ്ഗമായ സമ്യഗ്ദർശനത്തെ പ്രതിബന്ധിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അവർ കർമ്മജനിതവും അതുകൊണ്ട് അനിത്യവും ആയ മോക്ഷത്തെക്കല്പിക്കുന്നതിന്നു പുറമേ അവരുടെ മതത്തിന്നു ന്യായഭംഗവും അല്ലെങ്കിൽ യുക്തിഭംഗവും നേരിടുന്നു. 22.

7. പ്രകൃത്യധികരണം സൂത്രം 23-27.

പ്രകൃതിശ്ച പ്രതിജ്ഞാദൃഷ്ടാന്താനു-
പരോധാൽ 23.

പ്രതിജ്ഞാവചനങ്ങൾക്കും ദൃഷ്ടാന്തങ്ങൾക്കുമൊട്ടുമേ
ബാധയില്ലായ്കയാൽബ്രഹ്മമുപാദാനവുമായ്വരും 23.

അഭ്യുദയഹേതുവായ (യാഗാദി) കർമ്മം എങ്ങിനെ അറിയേണ്ടതായി ഭവിക്കുന്നുവോ അങ്ങിനെതന്നെ മോക്ഷഹേതുവാ

യ ബ്രഹ്മത്തേയും അറിയേണ്ടതാണെന്നു പറഞ്ഞു. "ഈ ജഗത്തിൻെറ ജന്മാദി യാതൊന്നിൽനിന്നോ അത്" (ബ്രഹ്മസൂത്രം 1-1-2) എന്നിങ്ങിനെ ബ്രഹ്മത്തെ വിവരിച്ചു. ഈ ലക്ഷണംകൊണ്ട് മൃത്ത്, സുവർണ്ണം മുതലായവ ഘടം, കണ്ഠാഭരണം മുതലായവയുടെ എന്നപോലെ ബ്രഹ്മം ജഗത്തിൻെറ ഉപാദാനകാരണമായോ കലാലൻ, സുവർണ്ണകാരൻ (തട്ടാൻ) മുതലായവർ ഘടം കണ്ഠാഭരണം മുതലായവയുടെ എന്നപോലെ ബ്രഹ്മം ജഗത്തിൻെറ നിമിത്തകാരണമായോ വരാം. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മം ജഗത്തിൻെറ ഉപാദാനകാരണമോ നിമിത്തകാരണമോ എന്നു സംശയിക്കപ്പെടുന്നു. ബ്രഹ്മം നിമിത്തകാരണം മാത്രമാണെന്നു പൂർവ്വപക്ഷി ഗ്രഹിക്കുന്നു. കാരണം — ഈക്ഷാപൂർവ്വകമായ കർത്തൃത്വം അല്ലെങ്കിൽ സ്രഷ്ടൃത്വം ശ്രവിക്കുന്നതുതന്നെ. ബ്രഹ്മത്തിൻെറ കർത്തൃത്വം ഈക്ഷാപൂർവ്വകം അല്ലെങ്കിൽ അഭിധ്യാനപൂർവ്വകമായിട്ടാണെല്ലോ ശ്രുതിയിൽനിന്നു ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നത്. "അവൻ ഈക്ഷിച്ചു (അഭിധ്യാനിച്ചു.)" (പ്രശ്നം 6-3). "അവൻ പ്രാണനെ സൃഷ്ടിച്ചു." (പ്രശ്നം 6-4). ഇങ്ങിനെ തുടങ്ങിയുള്ള ശ്രുതികളെക്കൊണ്ടു ഈക്ഷാപൂർവ്വകത്വം ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. അഭിധ്യാനപൂർവ്വകമായ കർത്തൃത്വം നിമിത്തകാരണങ്ങളായ കലാലാദികളിൽമാത്രമാണ കാണപ്പെടുന്നത്. അനേകകാരകസംയോഗംകൊണ്ട് ഒരു ക്രിയ ഫലരൂപത്തെ പ്രാപിക്കുന്നതായി ലോകത്തിൽ കണ്ടുവരുന്നു. ഈ ന്യായത്തെ ആദികർത്താവിൻെറ വിഷയത്തിലും യോജിപ്പിക്കുന്നതു യുക്തമാണ്. ആദികർത്താവായ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ ഈശ്വരത്വം പ്രസിദ്ധമാകയാലും ബ്രഹ്മം നിമിത്തകാരണംമാത്രമാണെന്നു പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. ഈശ്വരന്മാരായ രാജാക്കന്മാരും വൈവസ്വതാദികളും കേവലം നിമിത്തകാരണങ്ങളായിട്ടാണ ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നത്. അതുപോലെതന്നെ പരമേശ്വരനും കേവലം നിമിത്തകാരണമാണെന്നു ഗ്രഹിക്കുന്നതാണ യുക്തം. കാര്യമല്ലെങ്കിൽ സൃഷ്ടിയായ ഈ ജഗത്തു അവയവങ്ങളോ അല്ലെങ്കിൽ അംശങ്ങളുള്ള

ത്വം അചേതനവും അശുദ്ധവും ആയിക്കാണപ്പെടുന്നു. അതു കൊണ്ട് അതിന്റെ കാരണവും അങ്ങിനെയുള്ളതായി ഭവിക്കണം. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ കാര്യകാരണങ്ങൾ സമാനരൂപങ്ങളായിട്ടാണു കാണപ്പെടുന്നത്. ബ്രഹ്മമാകട്ടെ ഈ ലക്ഷണങ്ങളോടുകൂടിയതായി ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നില്ല. "നിരവയവവും നിഷ്ക്രിയവും (നിശ്ചലവും) ശാന്തവും (പരിണാമരഹിതവും) നിർദ്ദോഷവും നിരഞ്ജനവും (സ്വച്ഛവും) ആകുന്നു ബ്രഹ്മം" (ശ്വേതാശ്വതരം 6-19) എന്നു ശ്രുതികൾ പറയുന്നു. അതിനാൽ പാരിശേഷ്യംഹേതുവായിട്ടു കാര്യമായ ജഗത്തിനു ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു അന്യമായി സ്മൃതിപ്രസിദ്ധമായി അശുദ്ധ്യാദിഗുണങ്ങളോടുകൂടിയതായിരിക്കുന്ന മറെറാരു ഉപാദാനകാരണത്തെ (പ്രധാനത്തെ) ഗ്രഹിക്കണം. ബ്രഹ്മത്തെ കാരണമായിപ്പറയുന്ന ശ്രുതി ബ്രഹ്മത്തിന്റെ നിമിത്തകാരണത്വത്തെ മാത്രം പറഞ്ഞ് അവസാനിക്കുന്നതായും ഗ്രഹിക്കണം. എന്നിങ്ങിനെയുള്ള പൂർവ്വപക്ഷത്തെ ഖണ്ഡിച്ചു സിദ്ധാന്തം ഇനി പറയുന്നു.

സിദ്ധാന്തം—ബ്രഹ്മത്തെ പ്രകൃതി അല്ലെങ്കിൽ ഉപാദാനകാരണമായിട്ടും നിമിത്തകാരണമായിട്ടും ഗ്രഹിക്കണം. നിമിത്തകാരണംമാത്രമായിട്ടല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഇങ്ങിനെ ഗ്രഹിക്കുന്നതുകൊണ്ടു ശ്രുതിയിലെ പ്രതിജ്ഞാദൃഷ്ടാന്തങ്ങൾക്കു വിരോധം നേരിടുന്നില്ല. "യാതൊരു ഉപദേശംകൊണ്ടു അശ്രുതം ശ്രുതമായും അധ്യാതം ധ്യാതമായും അജ്ഞാതം ജ്ഞാതമായും ഭവിക്കുന്നുവോ അതിനെ നീ തേടിട്ടുണ്ടോ?" (ഛാന്ദോഗ്യം, 6-1-2). എന്നതാണിവിടെ പ്രതിജ്ഞാവചനം. ഇവിടെ ഏകവിജ്ഞാനംകൊണ്ട് അവിജ്ഞാതമായ മററു സർവ്വവുംകൂടി വിജ്ഞാതമായി ഭവിക്കുന്നു എന്ന പ്രതീതിയുണ്ടാകുന്നു. ഇവിടെ ഉപാദാനകാരണവിജ്ഞാനംകൊണ്ട് സർവ്വകാര്യവിജ്ഞാനവും ഭവിക്കുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ കാര്യം ഉപാദാനകാരണത്തിൽനിന്നു അനന്യമാണ്. എന്നാൽ കാര്യം നിമിത്തകാരണത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമാണ്. എങ്ങിനെ

യെന്നാൽ തക്ഷകൻ അല്ലെങ്കിൽ ശില്പി, പ്രാസാദത്തിൽനിന്നു അല്ലെങ്കിൽ രാജധാനിയിൽനിന്നു അന്യനാണ് എന്നത് അനുഭവസിദ്ധമാണ്. ഇവിടത്തെ ദൃഷ്ടാന്തത്തെ ഇനി പറയാം. "അല്ലയോ വത്സ! ഒരു മണ്ണുരുളയുടെ അറിവുകൊണ്ട് സർവ്വ മണ്മാത്രങ്ങളും അറിയപ്പെടുന്നു. ഘടശരാവാദി മുദി കാരം വാക്കാൽ കല്പിക്കപ്പെടുന്ന ഓരോ പേരു മാത്രമാകുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ ഘടശരാവാദികൾ മണ്ണുമാത്രമാകുന്നു." എന്നിങ്ങിനെ ശ്രുതി ഉപാദാനകാരണത്തെത്തന്നെയാണ് പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. *

അങ്ങിനെതന്നെ "ഒരു സുവർണ്ണമണിയുടെ ജ്ഞാനംകൊണ്ട് സുവർണ്ണമയമായ സർവ്വവും അറിയപ്പെടുന്നു." "ഒരുനഖം കൊത്തിയുടെ ജ്ഞാനം ഹേതുവായിട്ട് കൃഷ്ണായസ്സുകൊണ്ട് (ഇരിമ്പുകൊണ്ട്) ഉണ്ടാക്കീട്ടുള്ള സർവ്വവും അറിയാം" (ഛാന്ദോഗ്യം 6-1-4,5,6) എന്നും പറയുന്നു. അതുപോലെതന്നെ മറ്റൊരേടത്തും "അല്ലയോ ഭഗവാനെ, എന്തിനെ അറിയുമ്പോഴാണ് ഇതൊക്കേയും അറിയപ്പെടുന്നത്?" (മുണ്ഡകം 1-1-2) എന്നു പറഞ്ഞത് പ്രതിജ്ഞാ. "പൃഥിവിയിൽ ചെടികൾ ഉണ്ടാകുന്നതുപോലെ" (മുണ്ഡകം 1-1-7) എന്നതു ദൃഷ്ടാന്തം. അതേവിധംതന്നെ "ആത്മാവിനെ കാണുകയും, കേൾക്കുകയും, ധ്യാനിക്കുകയും അറിയുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ ഇതൊക്കേയും അറിയപ്പെട്ടതായി ഭവിക്കും" എന്നതു പ്രതിജ്ഞാ. "കൊട്ടപ്പെടുന്ന ചെണ്ടയുടെ ബാഹ്യശബ്ദംകൊണ്ട് ചെണ്ടയുടെ സ്വരൂപത്തെ ഗ്രഹിപ്പാൻ കഴിയുന്നില്ല. എന്നാൽ ദുന്ദുഭിയേയോ ദുന്ദുഭിതാഡനത്തേയോ ഗ്രഹിക്കുന്നതു

* ഘടശരാവാദികൾ വാസ്തവത്തിൽ മണ്ണുതന്നെയാണ്. മണ്ണിന്റെ സംസ്ഥാനവിശേഷംകൊണ്ട് ഘടാദിപ്രതീതിയുണ്ടാകുന്നു. കേവലം ഈ പ്രതീതിക്കു മാത്രമാണ് ഘടാദിനാമം കല്പിക്കുന്നത്. ഘടാകാരപ്രതീതി മൃത്തിനെ ആശ്രയിക്കുന്നു. ഘടത്തിൽനിന്നു മൃത്തെടുത്താൽ ആകാരപ്രതീതി നശിക്കും. ആകാരത്തിന്നാശ്രയം ദ്രവ്യമാണ്. അതുകൊണ്ട് മൃത്തിൽക്കവിഞ്ഞുള്ള ഘടജ്ഞാനം നിർവ്വസ്തുകവും അതുകൊണ്ട് ഭ്രമരൂപവും ആകുന്നു.

കൊണ്ട് അതിൻെറ ബാഹ്യമായ വിശേഷശബ്ദം ഗ്രഹിക്കു ന്നില്ല എന്നതുപോലെ." (ബൃഹദാരണ്യം 4-5-6,8) എന്നത് ദൃഷ്ടാന്തം. ഇങ്ങിനെ ഓരോ വേദാന്തത്തിലും കാണുന്നു പ്രതിജ്ഞാദൃഷ്ടാന്തങ്ങൾ ബ്രഹ്മം ജഗത്തിൻെറ ഉപാദാനകാരണമാണെന്നു സാധിക്കുന്നവയാണെന്നു ഗ്രഹിച്ചുകൊള്ളണം. "അഥവാ ഈ ഭൂതങ്ങൾ യാതൊന്നിൽനിന്നു ജനിക്കുന്നു" എന്നതിലെ 'യാതൊന്നിൽനിന്നു' എന്ന പഞ്ചമി "ജനികർത്തുഃ പ്രകൃതിഃ" (പാണിനിസൂത്രം 1-4-30) എന്ന് പ്രത്യേകിച്ച് സ്മരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അപാദാനാർത്ഥത്തിൽ പ്രകൃതിയെ അല്ലെങ്കിൽ ഉപാദാനകാരണത്തെക്കാണിക്കുന്നതായിക്കരുതുകൊള്ളണം. ജഗൽസൃഷ്ടിയിൽ മറെറാരു അധിഷ്ഠാതാവില്ലായ്കയാൽ ബ്രഹ്മത്തെ നിമിത്തകാരണമായും ഗ്രഹിക്കണം. ലോകത്തിൽ മൃത്ത് സുവർണ്ണം മുതലായ ഉപാദാനകാരണം കുലാലൻ, സുവർണ്ണകാരൻ മുതലായ അധിഷ്ഠാതാക്കന്മാരെ അപേക്ഷിച്ച് കാൎയ്യരൂപേണ എങ്ങിനെ പരിണമിക്കുന്നുവോ അങ്ങിനെ ഉപാദാനകാരണമായ ബ്രഹ്മത്തിന്നു അപേക്ഷിക്കേണ്ടതായ മറെറാരു അധിഷ്ഠാതാവ് അല്ലെങ്കിൽ നിയാമകൻ ഇല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ജഗദുൽപത്തിക്കു മുമ്പ് ബ്രഹ്മം ഏകവും രണ്ടാമതൊന്നില്ലാത്തതും ആയിരുന്നു എന്ന് നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. മറെറാരു അധിഷ്ഠാതാവില്ലെന്നു പറഞ്ഞത് പ്രതിജ്ഞാദൃഷ്ടാന്തങ്ങൾക്ക് അതുകൊണ്ടു വിരോധമില്ലെന്ന കാരണത്തിന്മേൽത്തന്നെയാണെന്നു ഗ്രഹിക്കണം. ഉപാദാനകാരണത്തിൽനിന്നു അന്യനായ അധിഷ്ഠാതാവിനെ പരിഗ്രഹിക്കുമ്പോൾ പിന്നെ ഏകവിജ്ഞാനംകൊണ്ടു സർവ്വവിജ്ഞാനം ഭവിക്കാത്തതാകയാൽ പ്രതിജ്ഞാദൃഷ്ടാന്തങ്ങൾക്കു വിരോധംതന്നെ നേരിടും. അതിനാൽ മറെറാരു അധിഷ്ഠാതാവില്ലായ്കയാൽ ബ്രഹ്മം (ആത്മാവ്) കർത്താവും (നിമിത്തകാരണവും) മറെറാരു ഉപാദാനമില്ലായ്കയാൽ ബ്രഹ്മം ഉപാദാനകാരണവും (പ്രകൃതിയു)മാകുന്നു. 23.

എന്തുകൊണ്ടുകൂടി ആത്മാവിന്നു കർത്തൃത്വവും പ്രകൃതിത്വവും എന്നിനി പറയുന്നു.

അഭിധ്യോപദേശാച്ച. 24.

കാമോപദേശത്താലും താൻ.

സൃഷ്ടിസംകല്പത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഉപദേശവും ബ്രഹ്മം കർത്താവും പ്രകൃതിയുമാണെന്നു ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നു. "ഞാൻ ബഹു അല്ലെങ്കിൽ അനേകമായി ഭവിച്ച് വർദ്ധിക്കട്ടെ എന്ന് അവൻ കാമിച്ചു." "ഞാൻ ബഹുവായി വർദ്ധിക്കട്ടെ എന്ന് അതു ധ്യാനിച്ചു" എന്നിവയാണുപദേശം. ഇവിടെ സംകല്പപൂർവ്വമായ സ്വതന്ത്രപ്രവൃത്തിയുടെ കർത്താവും "ഞാൻ ബഹുവായി ഭവിക്കട്ടെ"എന്നു സങ്കല്പിച്ചത് പ്രത്യഗാത്മാവിനെസ്സംബന്ധിച്ചാകയാൽ ബഹുവായി ഭവിക്കട്ടെ എന്ന അഭിധ്യാനത്തിൻെറ പ്രകൃതിയും ബ്രഹ്മം ആണെന്നു ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. 24

സാക്ഷാച്ചോഭയാമ്നാനാൽ 25.

ലയജന്മങ്ങളാത്മാവിൽ-
ത്തന്നെയോതുകയാലിഹ. 25.

ബ്രഹ്മം ഉപാദാനകാരണമാണെന്നതിലേക്ക് ഇതൊരു അഭ്യുച്ചയം അല്ലെങ്കിൽ അധികകാരണമാണ്. ബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെ സാക്ഷാൽ കാരണമായി പരിഗ്രഹിച്ചിട്ട് ശ്രുതിതന്നെ ജന്മലയങ്ങളെപ്പറയുന്നു. "ഈ ഭൂതങ്ങളെല്ലാം ആകാശനിൽനിന്നുതന്നെ ഉദ്ഭവിച്ച് ആകാശനിൽ അസ്തമിക്കുന്നു (ലയിക്കുന്നു)." (ഛാന്ദോഗ്യം 1-9-1) എന്നു ശ്രവിക്കുന്നു. യാതൊന്നു യാതൊന്നിൽനിന്നുണ്ടായി അതിൽത്തന്നെ ലയിക്കുന്നു, അത് അതിൻെറ ഉപാദാനകാരണമാണെന്നതു പ്രസിദ്ധംതന്നെ. നെല്ല് യവം മുതലായവയ്ക്കു പൃഥിവിയെന്നതുപോലെയാണ് ഭൂതങ്ങൾക്ക് ബ്രഹ്മം. ഇവിടെ 'സാക്ഷാൽ'

എന്നു പ്രയോഗിച്ചതുകൊണ്ട് ആകാശനിൽനിന്നുതന്നെയാണ് ഭൂതോൽപത്തിലയങ്ങൾ, അവസ്ഥ മറ്റൊരു ഉപാദാനത്തെ സ്വീകരിച്ചിട്ടില്ലെന്നു കാണിക്കുന്നു. കാര്യം ഉപാദാനകാരണത്തിലല്ലാതെ മറ്റൊന്നിൽ ലയിക്കുന്നതായിക്കണ്ടിട്ടുമില്ല. 25.

ആത്മകൃതേഃ പരിണാമാൽ. 26.

താൻതന്നെ പരിണാമത്താൽ
തന്നെത്തന്നെ രചിക്കയാൽ. 26.

അഥവാ

പരമാത്മവികാരാത്മ-
ഭേദമന്ന്യേയുരച്ചതൊ? 26.

ഇനി പറയുന്നതുകൊണ്ടും ബ്രഹ്മം പ്രകൃതികാരണമാണ്. "ആ ബ്രഹ്മം സ്വയം അല്ലെങ്കിൽ തനിയായി അതിനെത്തന്നെ സൃഷ്ടിച്ചു." (തൈത്തിരീയം 2-7) എന്നിങ്ങിനെ ബ്രഹ്മപ്രകരണത്തിൽ ആത്മാവിനെത്തന്നെ ഒരേ സൃഷ്ടിയുടെ കർത്താവായും കർമ്മമായും പറയുന്നു. 'അതിനെത്തന്നെ' എന്നു പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് കർമ്മത്വവും, 'സ്വയം സൃഷ്ടിച്ചു' എന്നു പറഞ്ഞതുകൊണ്ടു കർത്തൃത്വവും, രണ്ടും ആത്മാവിൽത്തന്നെ ഇരിക്കുന്നു. സൃഷ്ടിയ്ക്കു മുമ്പുതന്നെ സിദ്ധനായി കർത്തൃഭാവേന വ്യവസ്ഥിതൻ അല്ലെങ്കിൽ നിയതനായിരിക്കുന്ന ഒരുവൻ പിന്നെ സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നത് എങ്ങിനെ എന്നു ചോദിക്കുന്നതായാൽ പരിണാമം ഹേതുവായിട്ട് എന്നു ഞങ്ങൾ മറുവടി പറയുന്നു. സൃഷ്ടിക്കു മുമ്പുതന്നെ ഉണ്ടായിട്ടുള്ളവനാണെങ്കിലും ആത്മാവ് ആത്മാവിനെത്തന്നെ ഒരു പ്രത്യേകവികാരാത്മാവായിപ്പരിണമിപ്പിച്ചു എന്നു ഞങ്ങൾ പറയുന്നു. മൃത്ത് മുതലായ പ്രകൃതികളിൽ വികാരസ്വരൂപേണയുള്ള പരിണാമം അനുഭവസിദ്ധമാണ്. സ്വയമെന്ന വിശേഷണം ഹേതുവായി

ട്ട് മറെറാരു അധിഷ്ഠാതാവിൻെറ അപേക്ഷയില്ലെന്നുകൂടി ധ്വനിക്കുന്നു.

'പരിണാമാൽ' എന്നു സൂത്രത്തിൽ കാണുന്നതിനെത്തനിച്ച് വേറെ ഒരു സൂത്രമായും ഗ്രഹിക്കാം. അങ്ങിനെ ഗ്രഹിക്കുമ്പോഠം ആ സൂത്രാത്ഥം ഇങ്ങിനെയായി വരും. ബ്രഹ്മത്തിൻെറ തന്നെ വികാരരൂപേണയുള്ള പരിണാമത്തെ "അതു സത്തും ത്യത്തുമായും നിരുക്തവും അനിരുക്തവും ആയും ഭവിച്ചു." (തൈത്തിരീയം 2-6) ഇത്യാദിയെക്കൊണ്ട് സാമാനാധികരണ്യേന ആമ്നാനംചെയ്യുന്നതുകൊണ്ടും ബ്രഹ്മം ഉപാദാനകാരണമാണ് എന്നു പൃഥക്സൂത്രാത്ഥം 26.

യോനിശ്ചഹിഗീയതെ. 27.

ബ്രഹ്മത്തെ യോനിയായിട്ടും
ശ്രുവിച്ചീടുകമൂലവും. 27.

വേദാന്തങ്ങളിൽ ബ്രഹ്മത്തെ യോനിയെന്നു പറയുന്നതുകൊണ്ടും ബ്രഹ്മം ജഗത്തിൻെറ ഉപാദാനകാരണമാകുന്നു. "കത്താവായി ഈശനായി പുരുഷനായി യോനിയായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തെ." (മുണ്ഡകം 3-1-3) എന്നും "ജ്ഞാനികഠം യാതൊന്നിനെ ഭൂതയോനിയായി അറിയുന്നു." (മുണ്ഡകം 1-1-6) എന്നും പറയുന്നു. "പൃഥിവി, വൃക്ഷങ്ങളുടേയും ചെടികളുടെയും യോനിയാണ്" എന്ന ദിക്കിലെപ്പോലെ യോനിശബ്ദത്തിൻെറ അത്ഥം ഉപാദാനകാരണം എന്നാണെന്ന് ലോകത്തിൽ അവഗതമാണ്. സ്ത്രീയോനിക്കും അവയവദ്വാരാ ഗഭസ്ഥശിശുവിൻെറ ഉപാദാനകാരണത്വം ഉണ്ട്. ചില ദിക്കിൽ സ്ഥാനം എന്ന അത്ഥത്തിലാണ് യോനിശബ്ദം പ്രയോഗിച്ചുകാണുന്നത്. "ഹേ ഇന്ദ്ര, നിനക്കു ഇരിപ്പാൻ ഒരു യോനി (സ്ഥാനത്തെ) ഉണ്ടാക്കീട്ടുണ്ട്." (ഋഗ്വേദസംഹിതാ 1,104,1). ഇവിടെ യോനി സ്ഥാനാത്ഥകമാണ്. എന്നാലിവിടെ വാക്യശേഷംകൊണ്ട് യോനിയെ ഉപാദാനം എന്ന അത്ഥത്തിൽ പരി

ഗ്രഹിക്കുന്നു. "എട്ടുകാലി അതിന്റെ നൂലിനെ പുറത്തേക്കു നീട്ടി അല്ലെങ്കിൽ നൂലിനെ സൃഷ്ടിച്ച് അനന്തരം അകത്തേയ്ക്കു വലിക്കുംപോലെ" (മുണ്ഡകം 1-1-7). എന്നിവിധത്തിലുള്ള വാക്യങ്ങളെക്കൊണ്ട് പ്രകൃതി അല്ലെങ്കിൽ ഉപാദാനം എന്ന അൎത്ഥം ധ്വനിക്കുന്നു. ഇങ്ങിനെ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഉപാദാന കാരണത്വം സിദ്ധമായി.

അഭിധ്യാനപൂൎവ്വകമായ സ്രഷ്ടൃത്വം കുലാലാദിനിമിത്ത കാരണങ്ങളിലല്ലാതെ ഉപാദാനകാരണങ്ങളിൽ ഇരിക്കുന്നതായി ലോകത്തിൽക്കണ്ടുവരുന്നില്ല എന്നും മറ്റും പിന്നെപ്പറഞ്ഞുവെല്ലോ അതിന്നു മറുവടി പറയാം. ലോകത്തിൽ എന്നപോലെ ഇവിടെ ഭവിപ്പാൻ തരമില്ല. ഈ വിഷയം അനുമാനംകൊണ്ട് ഗ്രഹിക്കത്തക്കതല്ല. ഇത് വേദംകൊണ്ടു ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാകയാൽ വേദത്തിൽ പറഞ്ഞപോലെ മാത്രമെ ഇതു ഭവിപ്പാൻ തരമുള്ളു. വേദവും ഈക്ഷിതാവായ ഈശ്വരന്റെ പ്രകൃതിത്വത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്നതായി മുമ്പു പറഞ്ഞു. ഇനിയും ഇതൊക്കെയും വിസ്തരിച്ച് ഒന്നുകൂടി പ്രതിപാദിക്കും. 27.

8. സൎവ്വവ്യാഖ്യാനാധികരണം സൂത്രം 28.

ഏതേന സൎവ്വേ വ്യാഖ്യാതാ വ്യാഖ്യാതാഃ. 28.

വ്യാഖ്യാതമെല്ലാം വ്യാഖ്യാത-
മിക്കഴിഞ്ഞതുകൊണ്ടിഹ. 28.

"ഈക്ഷതേൎന്നാശബ്ദം" (ബ്രഹ്മസൂത്രം 1-1-5) എന്നു തുടങ്ങിയുള്ള സൂത്രങ്ങളെക്കൊണ്ടുതന്നെ പ്രധാനകാരണവാദത്തെ പിന്നെയും പിന്നേയും പുറപ്പെടുവിക്കുന്ന ആക്ഷേപങ്ങളെ ഖണ്ഡിച്ച് നിരാകരിച്ചുകഴിഞ്ഞു. പ്രധാനകാരണവാദത്തെ താങ്ങുന്ന ലിംഗങ്ങളെപ്പോലെ മന്ദബുദ്ധികൾക്ക് പ്രഥമദൃഷ്ടിയിൽ തോന്നുന്ന ചില ഭാഗങ്ങൾ വേദാന്തങ്ങളിലുണ്ട്. പ്രധാനകാരണവാദം കാൎയ്യകാരണങ്ങളുടെ അഭിന്നത്വത്തെ

പരിഗ്രഹിക്കുന്നതുകൊണ്ട് വേദാന്തമതത്തോട് അടുത്തുനില്ക്കുന്നു. ദേവലൻ മുതലായ ചില ധർമ്മസൂത്രകാരന്മാർ തങ്ങളുടെ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ പ്രധാനമതത്തെ ആശ്രയിക്കയുംചെയ്തിട്ടുണ്ട്. അതിനാൽ ഞങ്ങൾ പ്രധാനപക്ഷത്തെ ഖണ്ഡിക്കുന്നതിൽ ആണ് അധികം യത്നിച്ചിട്ടുള്ളത്. അണ്വാദികാരണവാദങ്ങളെ ഖണ്ഡിക്കുന്നതിൽ അത്ര വേല എടുത്തിട്ടില്ല. അവയും ബ്രഹ്മകാരണമതത്തിന്റെ പ്രതിപക്ഷമാകയാൽ അവയേയും പ്രതിഷേധിക്കേണ്ടതുതന്നെയാണ്. അവയേയും താങ്ങുന്ന ലിംഗമായി മന്ദമതികൾക്ക് പ്രഥമദൃഷ്ടിയിൽത്തോന്നുന്ന വേദഭാഗം ഉണ്ടാകയാൽ അവയേയും ഖണ്ഡിക്കണം. അതിന്നുവേണ്ടി പ്രധാനമല്ലനെ പൊടിഭസ്മമാക്കിയ ന്യായപടലത്തെ അണ്വാദി മതങ്ങളിലേക്കും അതിദേശിക്കുന്നു. ഈ പ്രധാനകാരണവാദത്തെ പ്രതിഷേധിച്ച ന്യായകലാപംകൊണ്ടുതന്നെ അണ്വാദികാരണവാദങ്ങളെയും മുഴുവൻ പ്രതിഷേധിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നറിയണം. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ പ്രധാനപക്ഷംപോലെ ആ മതങ്ങളും വേദത്തിൽ പറയാത്തവയും വേദവിരുദ്ധങ്ങളും ആകുന്നു. വ്യാഖ്യാതം, വ്യാഖ്യാതം എന്നിങ്ങിനെയുള്ള വ്യാഖ്യാതശബ്ദത്തിന്റെ പൌനഃപുന്യം പ്രഥമാധ്യായത്തിന്റെ പരിസമാപ്തിയെ ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നു. 28.

എന്നിങ്ങിനെ ശ്രീമാനായി പരമഹംസനായി പരിവ്രാജകനായി ആചാര്യനായിരിക്കുന്ന ശങ്കരഭഗവൽപൂജ്യപാദൻ ഉണ്ടാക്കിയ ശാരീരകമീമാംസാഭാഷ്യത്തിന്റെ പ്രഥമാധ്യായത്തിലെ നാലാംപാദം അവസാനിച്ചു. 4.

എന്നിങ്ങിനെ ശ്രീമത്തായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മസൂത്രശാംകരഭാഷ്യത്തിലെ സമന്വയം എന്നു പേരായ ഒന്നാം അധ്യായം കഴിഞ്ഞു. 1.